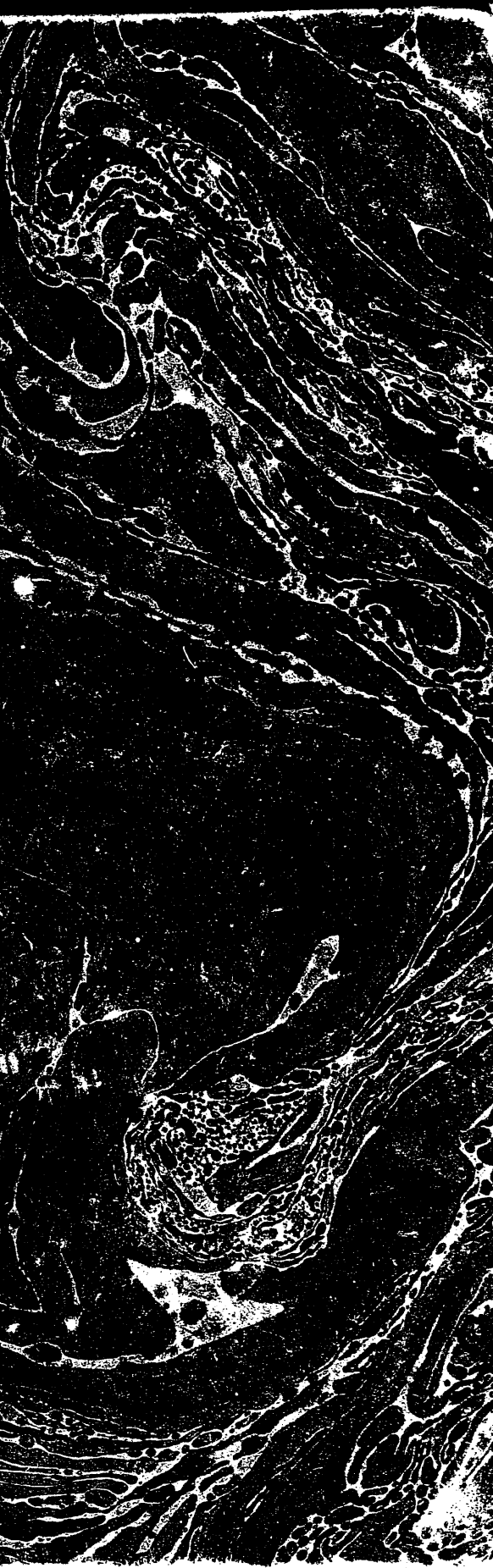


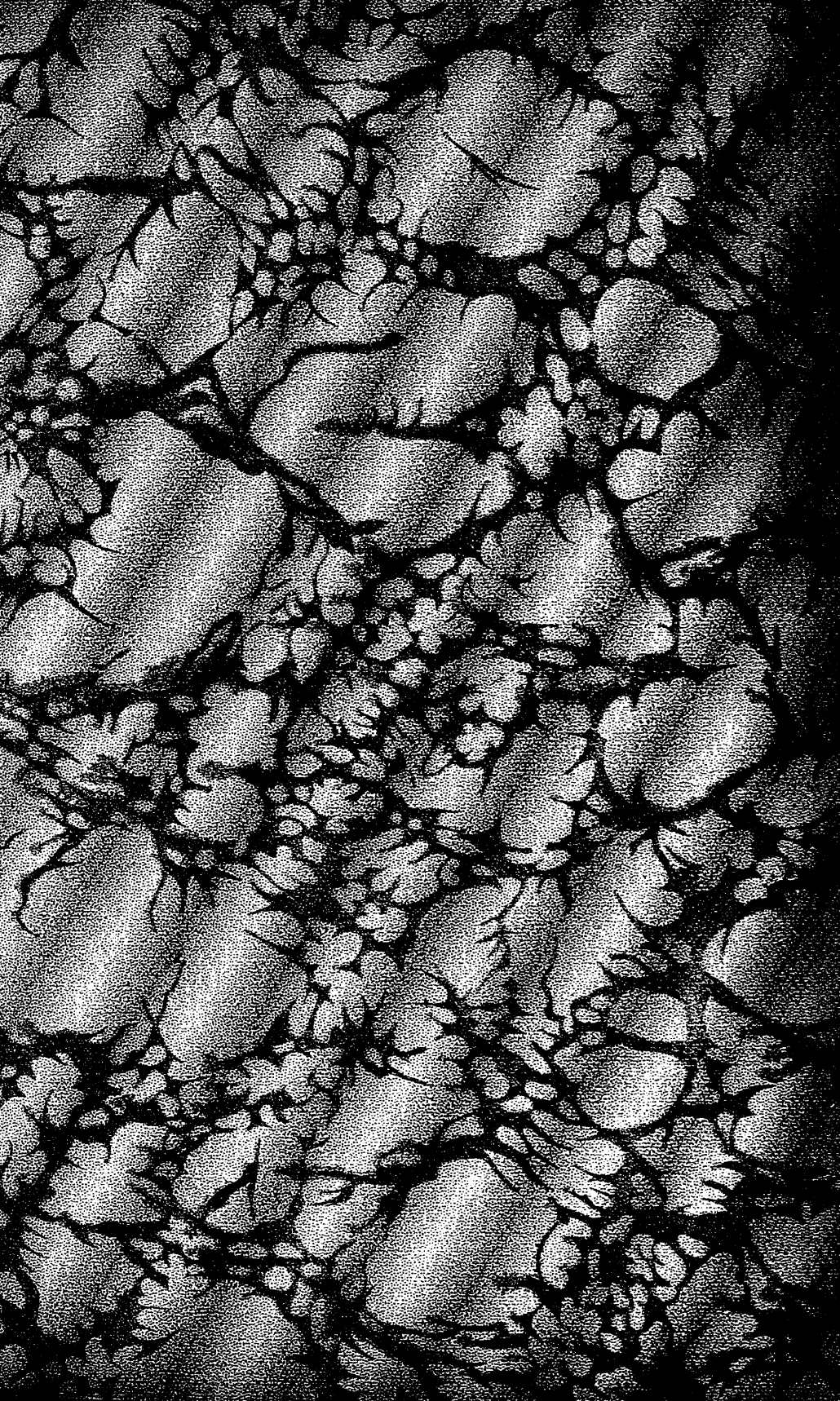




512

The University of Chicago
Libraries





NOS Quatre Évangiles

LEUR COMPOSITION
ET LEUR POSITION RESPECTIVE

Étude suivie de

Quelques Procédés littéraires de Saint Matthieu

PAR

E. LEVESQUE

Professeur d'Écriture sainte au Séminaire Saint-Sulpice

NOUVELLE ÉDITION REVUE

AUGMENTÉE D'UN PLAN DE SYNOPSE

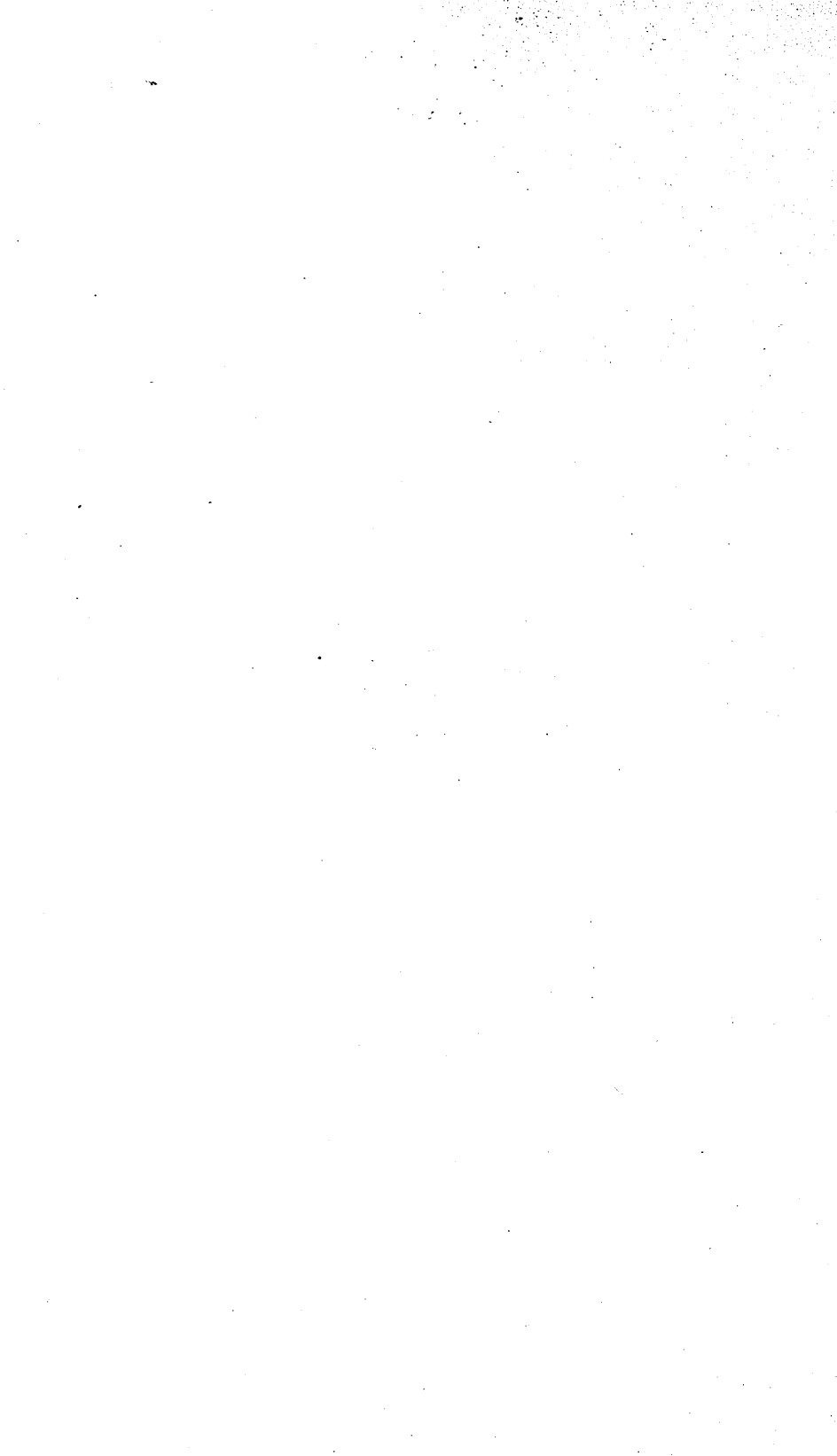
Quatrième Édition



PARIS

GABRIEL BEAUCHESNE

MCMXXIII



2016 41198
95

Nos quatre Evangiles



NOS Quatre Evangiles

LEUR COMPOSITION
ET LEUR POSITION RESPECTIVE

Etude suivie de

Quelques procédés littéraires
de saint Matthieu

PAR

E. LEVESQUE

Professeur d'Ecriture sainte au Séminaire Saint-Sulpice

NOUVELLE ÉDITION REVUE
AUGMENTÉE D'UN PLAN DE SYNOPSE

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
117, Rue de Rennes, 117

—
MCMXXIII

BS 3555

L 6

Nihil obstat

Parisiis, die 28^a Maii 1917

L. LABAUCHE

IMPRIMATUR

Parisiis, die 9^a Junii 1917

E. THOMAS, v. g.

AVANT-PROPOS

Ces pages ont paru, pour la plus grande partie, dans la Revue pratique d'Apologétique ou dans la Revue biblique. L'accueil qui leur a été fait et des sollicitations nombreuses nous engagent à les réunir en volume.

Peut-être certains exégètes s'étonneront de ne pas nous voir suivre le chemin battu de la critique. Mais quand cette voie aboutit à une impasse, est-il téméraire de chercher une autre issue ? La critique du reste a ses variations et ses modes. Après avoir exalté le caractère historique du IV^e Evangile au détriment même des synoptiques, elle en est venue à ne plus considérer en lui qu'une œuvre idéale, « une contemplation mystique ». Il est vrai que l'interprétation symboliste n'a eu que l'éclat d'un feu follet et qu'elle est actuellement à peu près abandonnée. Sans aller jusqu'à ces exagérations, nombre d'exégètes regardent encore le contraste entre les deux narrations évangéliques, la synoptique et la johannique, comme si tranché que, pour eux, c'est perdre son temps que de chercher à les accorder.

Cependant, le récit johannique et le récit synoptique sont, l'un comme l'autre, un témoignage. Le tout est de bien saisir leur plan avant d'essayer de les harmoniser. Si les concordances tentées entre les deux récits sont restées jusqu'ici artificielles et peu satisfaisantes, c'est qu'on ne s'était pas rendu compte d'abord du vrai plan des trois premiers évangiles. La clef de la narration synoptique c'est la division quadripartite : nous avons cherché à la mettre en évidence. D'autre part, un des buts du IV^e Evangile (non le principal, mais but réel et reconnu des anciens) est de nous apprendre à lire les synoptiques. Ces deux plans, une fois bien compris, feront reconnaître que le fossé qu'on suppose creusé entre les synoptiques et le IV^e Evangile est plus facile à combler qu'il ne semble communément, et l'on verra que les deux récits, de but si différent, peuvent cependant marcher de pair sans se heurter et s'éclairer mutuellement. Nous croyons et on a reconnu que l'harmonie des deux récits, ainsi combinés, donne un développement plus normal que celui qu'on a coutume de lire dans les synopses ou les vies de Notre-Seigneur parues jusqu'ici.

Dans cette étude nous supposons admise l'authenticité des quatre Evangiles. Parmi les matières traitées certaines ne sont que brièvement et simplement touchées en passant, pour encadrer les points importants qui sont la raison de cet ouvrage.

Puissent ces pages apporter lumière et paix à ceux qui cherchent simplement la vérité!

*
* *

L'accueil fait à ce volume nous engage à en donner une nouvelle édition, en y introduisant quelques améliorations et additions.

Quant aux objections qui ont été avancées ou reproduites çà et là contre le plan quadripartite et quelques-unes de ses conséquences, la réponse en sera plus opportunément présentée, sans déranger l'ordre du livre, en un chapitre placé en appendice sous le titre : Réponse à quelques objections.

Nous tracerons ensuite le plan de la synopse qui pourra aider le lecteur en attendant sa réalisation complète et les explications qui doivent l'accompagner.

Nos quatre Évangiles

Leur composition et leur position respective

Les vingt-cinq dernières années ont vu se multiplier les livres et les articles sur nos Évangiles : un travail considérable a été accompli, à des points de vue très divers et avec des intentions également différentes. Vivement attaqués, ils ont été vaillamment défendus. Ce n'est pas que toutes les attaques aient eu la même importance, ni que les défenses aient toujours été aussi heureuses. Mais dans l'ensemble l'étude de nos Évangiles y a gagné : leur authenticité et leur autorité sont sorties de ces luttes mieux établies ; ils sont plus intimement connus.

Est-ce à dire que tous ceux qui abordent ces problèmes aient trouvé dans la masse d'ouvrages, parus depuis un quart de siècle, la solution de toutes leurs difficultés ? Peut-être, pour s'être trop arrêtés aux travaux de détail, est-il arrivé à plusieurs de perdre la vue harmonieuse de l'ensemble ? Les arbres empêchent de voir

la forêt, dit un proverbe. L'étude des nombreux systèmes, imaginés pour résoudre le problème synoptique et la question johannique, n'a-t-elle pas laissé dans certains esprits plus d'une obscurité? Ces ombres, ces inquiétudes ne vont pas jusqu'à obscurcir ou ébranler la foi; mais elles peuvent troubler la sérénité de la conviction. Habitues à chercher dans un écrit les procédés et les qualités de composition qui distinguent les livres modernes, ils sont restés inquiets de ne pas les trouver dans nos Évangiles, sans songer que leurs auteurs étaient bien libres de donner à leur composition des caractères qui convenaient mieux à leur but et répondaient aux désirs de leurs premiers lecteurs.

Ce n'est pas précisément des rapports et des divergences entre les synoptiques qu'il s'agit dans le présent exposé, bien que cette question y soit en partie impliquée; mais nous voulons, d'une façon à la fois plus générale et plus concrète, expliquer la manière dont nos Évangiles ont été composés, et montrer que les synoptiques ne peuvent être compris sans le quatrième Évangile, ni ce dernier sans les trois premiers. Bien que leur but et leur plan soient très différents, ils se complètent et s'expliquent mutuellement.

Les vues que nous proposons ici, nous avons

eu souvent occasion de les exposer de vive voix : elles ont paru apporter quelque lumière dans le problème de la composition et de la valeur historique de nos Évangiles. On nous dit qu'en les publiant elles pourront être utiles à d'autres. Une partie de ces idées est familière à ceux qui s'occupent spécialement des questions scripturaires ; quelques autres le sont moins et paraîtront peut-être neuves, ou plutôt elles tireront de faits déjà connus des conclusions jusqu'ici demeurées dans l'ombre. Pour leur exposé plus complet et plus clair, il est bon de reprendre les premières pour ne former qu'un tout des unes et des autres, comme le Docteur de l'Évangile, *qui profert de thesauro suo nova et vetera*.

Nous ramenons l'exposé des principes à ces trois chefs : la première prédication apostolique, la composition des synoptiques, la position du quatrième Évangile. Dans la deuxième et la troisième partie nous touchons directement les écrits, dont nous avons à expliquer la composition et la position respective. Pour la première partie, nous ne saisissons la prédication apostolique, à part les allusions des Actes et des Épîtres, qu'à travers les synoptiques. Aussi cette première partie trouve-t-elle sa confirmation dans la deuxième et la troisième, c'est-à-dire dans nos synoptiques et le quatrième

Évangile¹ bien étudiés dans leur dessein et leur plan. Dans une dernière et plus longue partie nous ferons l'application des principes exposés dans ces trois premiers points, en montrant comment les synoptiques et saint Jean bien compris permettent de reconstituer la vie de Jésus-Christ selon une suite chronologique et un développement normal très satisfaisant.

1. En suivant l'ordre des recherches il eût été plus logique de commencer par les synoptiques et de remonter par eux à la catéchèse orale. Mais pour la clarté de l'exposition il est préférable de suivre l'ordre des temps et des choses.

CHAPITRE PREMIER

LA PREMIÈRE PRÉDICATION APOSTOLIQUE

Les apôtres et les disciples de Jésus sont rentrés au Cénacle après l'Ascension. Ils ont reçu du Maître la mission d'être ses témoins à Jérusalem et en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre (Act., I, 8). Jamais on ne vit gens moins aptes, humainement parlant, à conquérir le monde par la parole. Pauvres pêcheurs de Galilée, sans lettres, avec quel embarras devaient-ils envisager d'abord ce rôle extraordinaire ! Sans doute pendant la vie de Jésus-Christ, ils avaient bien essayé quelques prédications : mais elles s'étaient bornées à répéter quelques-uns des enseignements du Maître les plus simples ; et on les avait vus revenir tout joyeux du résultat obtenu, étonnés surtout de ce que les démons avaient obéi à leur voix (Luc., x, 17). Après la mort du Sauveur, au lendemain de la résurrection, combien étaient-ils loin de vouloir reprendre ces courses

apostoliques ! Tout tremblants, ils se tenaient renfermés par peur des Juifs. Il fallut qu'à la Pentecôte l'Esprit de Dieu descendît sur eux pour les transformer et leur donner l'audace de tout braver en même temps que la claire vision de leur mission de *témoins* du Christ.

Comment vont-ils procéder ? Ce ne sont pas des philosophes, préoccupés d'exposer des vues personnelles ou de se faire un système de doctrines parfaitement coordonné d'après les enseignements du Maître. Un système de philosophie tire sa valeur de la force des raisons sur lesquelles on l'appuie et de l'enchaînement rigoureux de ses parties. Ce ne sont pas non plus des historiens se proposant de donner une biographie de Jésus-Christ, à la façon dont l'aurait comprise, non pas un historien moderne, mais même un historien grec ou romain, soucieux de la suite naturelle des faits et d'une certaine précision dans l'indication des lieux et des dates pour les principaux événements.

Les Apôtres sont loin de ces préoccupations. Ce sont des *témoins* qui s'en vont par le monde affirmer d'abord, simplement, sans commentaire, ce qu'ils ont vu et entendu. En vertu de la mission reçue d'en haut, ils prêchent *dicta* et *gesta Christi*, pour amener à la foi toutes les nations (MATTH., XXVIII, 19; MARC., XVI, 15-16). Et ce témoignage n'a d'autre garantie que le

témoignage lui-même, appuyé de leur vie sainte et de miracles (MARC., xvi. 17). Ce que le Christ a fait et a **dit**, voilà l'essentiel de leur témoignage; indiquer exactement, pour ces faits ou ces paroles, les circonstances de temps et de lieu n'a souvent qu'une importance secondaire par rapport au but qu'ils se proposent. Des raisons multiples peuvent les engager à grouper les faits, ou à fondre ensemble plusieurs enseignements, bien qu'ils aient été distincts dans le temps et dans l'espace. Le Christ a vraiment accompli telle action : voilà pour eux l'important.

Pour ces témoins le but de la prédication n'exigeait pas l'exposé de *toutes* les paroles et de *toutes* les actions du Christ. Il y avait une telle abondance (JOAN., xxi, 25), qu'elle aurait surchargé la mémoire des premiers prédicateurs et de leurs auditeurs, et amené forcément des redites ou produit une certaine confusion. Jésus, parlant et agissant, en divers lieux de la Palestine, devant des auditoires souvent renouvelés, avait dû nécessairement revenir quelquefois sur des enseignements déjà donnés et accomplir beaucoup de miracles semblables. Pour les apôtres, qui, au début à Jérusalem, avaient, devant les mêmes auditeurs, à rappeler la vie du Christ et sa doctrine, il fallait choisir

parmi tant de faits et d'enseignements, raconter les uns avec quelque détail et grouper les autres de même genre sous des formules générales. Le but qu'ils se proposaient et, comme nous le verrons, le plan adopté par eux ne leur permettaient qu'un choix assez restreint. Un historien proprement dit aurait naturellement désiré recueillir le plus grand nombre de faits et de discours en fixant, autant que possible, leur date et leur place. Mais la prédication apostolique avait d'autres soucis que de satisfaire même la plus sainte curiosité. Beaucoup de paroles et d'actions de Jésus-Christ vont-elles donc être par là condamnées à tomber dans l'oubli sans avoir produit leur effet? Non, même négligées dans la prédication des apôtres, elles ont eu leur utilité et leur profit. Sans compter les foules de Judée et de Galilée qui ont vu et entendu le Christ et ont plus ou moins bénéficié de sa présence, ces faits et ces enseignements ont servi à former les disciples et les apôtres, à mieux graver dans leur intelligence la doctrine du Maître selon son véritable esprit. Ce qu'ils nous ont conservé contenait, à leur avis, la substance de ce qui est tombé dans l'oubli. La divine Providence ne répand-elle pas à profusion les graines des plantes sans que toutes arrivent à germer? Ainsi les paroles du divin Semeur sont tombées à profusion sur la

terre d'Israël : les unes ont eu leur fruit immédiat; d'autres ont servi à la formation progressive des disciples qui devaient être les prédicateurs de la Bonne Nouvelle; d'autres enfin ont été conservées pour le bien des générations à venir. Ce que l'Esprit de Dieu destinait à son Église nous a été fidèlement transmis et dans ce dépôt se trouve la substance de l'enseignement du Maître.

Dans cette sélection pourquoi les Apôtres ont-ils choisi tel fait plutôt que tel autre ? Évidemment, ce n'est point d'après un plan concerté d'avance dans tous ses détails. Parmi les actions du Christ et les miracles dont ils avaient été témoins, tel fait s'est présenté plus volontiers sur leurs lèvres parce qu'il les avait plus ou moins vivement impressionnés, comme étant un des premiers accomplis, ou parce que les circonstances en avaient été plus remarquables ou les résultats plus importants.

Parmi les maladies miraculeusement guéries à peine une dizaine d'exemples, un de chaque espèce, devait faire le fond plus ordinaire de la prédication primitive¹. A ces exemples, racon-

1. Nous trouvons conservés, dans les trois synoptiques, neuf miracles, comme types des différentes guérisons, en y comprenant une résurrection :

Aveugles : MATTH., XX, 29; MARC., X, 46; LUC., XVIII, 35.

Lépreux : MATTH., VIII, 2; MARC., I, 40; LUC., V, 12.

tés habituellement, venaient s'ajouter, plus ou moins fréquemment, quelques autres miracles, rentrant, il est vrai, dans un des types précédents, mais dont les circonstances avaient particulièrement frappé l'attention¹. Quant aux autres miracles, beaucoup plus nombreux, ils

Paralytique: MATTH., IX, 1; MARC., II, 3; LUC., V, 18.

Main desséchée: MATTH., XII, 9; MARC., III, 1; LUC., VI, 6.

Épileptique: MATTH., XVII, 14; MARC., IX, 13; LUC., IX, 37.

Possédé de Gérasa: MATTH., VIII, 28; MARC., V, 1; LUC., VIII, 26.

Grandes fièvres: MATTH., VIII, 14; MARC., I, 29; LUC., IV, 38.

Hémorroïsse: MATTH., IX, 20; MARC., V, 25; LUC., VIII, 43.

Mort ressuscité: MATTH., IX, 18; MARC., 5, 21; LUC., VIII, 40.

1. Les trois synoptiques les ont relevés plus ou moins. Ainsi en dehors des neuf guérisons types mentionnées plus haut, saint Matthieu a trois miracles en commun, soit avec l'un, soit avec l'autre des synoptiques: *serviteur du centurion*, MATTH., VIII, 5; LUC., VII, 1; *démon muet*: MATTH., XII, 22; LUC., XI, 14; *fille de la Chananée*: MATTH., XV, 21; MARC., VII, 24; et deux miracles en propre: *deux aveugles*: MATTH., IX, 27, et le *possédé muet*: MATTH., IX, 32.

Aux neuf miracles types, saint Marc en ajoute deux autres qu'il a en commun soit avec le premier, soit avec le troisième évangile: *possédé de Capharnaüm*: MARC., I, 23; LUC., IV, 33; la *fille de la Chananée*: MARC., VII, 24; MATTH., XV, 21, et un en propre, *aveugle de Bethsaïde*: MARC., VIII, 22.

Aux neuf miracles types, saint Luc en ajoute trois qu'il a en commun soit avec le premier, soit avec le second évangile: *possédé muet*: LUC., XI, 14; MATTH. XII, 22; *possédé de Capharnaüm*: LUC., IV, 33; MARC., I, 33; *serviteur*

n'étaient sans doute pas décrits, mais mentionnés simplement sous des formules générales¹. Ainsi, pour répondre à la question des disciples de Jean-Baptiste : Êtes-vous celui qui doit venir? Jésus accomplit sous leurs yeux les miracles qui devaient signaler la présence du Messie. « Il guérit beaucoup de personnes qui avaient des maladies, des plaies et des esprits mauvais, et il rendit la vue à de nombreux aveugles. Puis il dit: Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent. » (LUC., VII, 21-22; MATTH., VI, 5.)

du centurion : LUC., VII, 1; MATTH., VIII, 5; et trois en propre : la *femme courbée* : LUC, XIII, 11; les *dix lépreux* : LUC., XVII, 11, et le *ressuscité de Naïm* : LUC., VII, 11.

Ce qui fait 19 miracles conservés dans la catéchèse primitive sans compter le miracle de la Résurrection du Christ : et sur ce nombre saint Matthieu en a relevé 14; saint Marc, 12; saint Luc, 15.

1. Ces formules générales sont restées assez nombreuses dans le premier évangile: *Malades et infirmes* : MATTH., IV, 24; VIII, 16; IX, 35; XI, 5; XIV, 14, 35; XIX, 2; *aveugles, boiteux, estropiés* : XV, 30; XXI, 14; *possédés, paralytiques*, IV, 24. Elles sont moins fréquentes dans le troisième évangile: *infirmes* : IV, 40; V, 15; VI, 18; VIII, 2; *possédés* : VI, 18; VIII, 2; *aveugles et autres maladies* : VII, 21, cf. IV, 23. Elles sont plus rares encore dans le second évangile : *malades* : I, 34; III, 10; VI, 56; *possédés* : I, 34, 39. Ces mentions générales supposent au moins plusieurs centaines de miracles.

Les guérisons étaient naturellement plus nombreuses que les autres miracles. Avec elles divers prodiges étaient entrés aussi dans la catéchèse primitive, qui les racontait avec plus ou moins de détails et plus ou moins fréquemment¹. Il en était de même pour le reste des actions de la vie de Jésus-Christ qui ne sont pas des miracles.

Ces faits, en petit nombre, souvent racontés par les Apôtres, avaient fini par prendre non seulement dans leurs lignes générales, mais jusque dans le choix de certaines expressions, une forme fixe, pour ainsi dire stéréotypée. Il est d'expérience que ceux qui racontent souvent les mêmes histoires en résumé, finissent par adopter une sorte de schéma dont les traits et les tours ne varient guère.

Ce qui se produisit dans le récit de faits particuliers, s'est rencontré également pour certains groupes de faits, reliés ensemble par des

1. *La tempête apaisée*: MATTH., VIII, 23; MARC., IV, 36; LUC., VIII, 22.

La multiplication des pains: MATTH., XIV, 13; MARC., VI, 31; LUC., XX, 10.

La transfiguration: MATTH., XVII, 1; MARC., IX, 1; LUC., IX, 28.

La marche sur les eaux: MATTH., XIV, 22; MARC., VI, 45.

Le figuier desséché: MATTH., XXI, 18; MARC., XI, 20.

La seconde multiplication des pains: MATTH., XV, 32; MARC., VIII, 1.

Le poisson et la didrachme réclamée: MATTH., XVII, 26.

circonstances spéciales qui les ramenaient dans la mémoire, toujours associés¹. Ces faits et ces groupes de faits se présentaient dans le témoignage apostolique, selon les besoins des auditeurs et selon les occasions. Il en était de même pour les paroles du Christ, les paraboles ou les discours plus étendus. On devait rappeler un fait ou un discours, tantôt un autre, sans un ordre toujours bien suivi. D'autres fois, et sans doute assez fréquemment, on se plaisait à raconter en raccourci la vie du Christ.

Pour cela il fallait un plan. Le plus simple et le plus commode fut adopté. Ce fut de faire entrer la vie de Jésus dans un cadre divisé en quatre parties : 1^o la préparation du Christ à son ministère ; 2^o la prédication en Galilée ; 3^o le passage de la Galilée à Jérusalem ; 4^o la dernière semaine dans la ville sainte avec la passion, la mort et la résurrection. La 1^{re} et la 3^e section donnaient naturellement lieu à moins de développements. Quelques traits de la prédication du Précurseur, avec le baptême et la

1. Des cycles de faits invariables se sont conservés dans nos synoptiques par exemple : *une journée du Christ à Capharnaüm* (MARC., I, 21-39 ; LUC., IV, 31-44), ou encore l'excursion à Gêrasa, avec la tempête, la guérison du démoniaque et au retour la résurrection de la fille de Jaïre (MARC., IV, 35 ; LUC., VIII, 22-56). Cf. aussi, à la fin du ministère galiléen, le dernier cycle (MATTH., XVI, 13-XVII, 22 ; MARC., VIII, 27-IX, 28 ; LUC., IX, 18-45).

tentation au désert, suffisaient pour la première partie. Trois ou quatre récits permettaient de répondre au troisième point. Au contraire, pour le séjour en Galilée on avait abondance : il fallait se borner et se contenter, dans une catéchèse élémentaire, d'un choix assez limité parmi les faits, miracles et discours, qui avaient rempli cette période. Pour la dernière semaine à Jérusalem, il y avait lieu de s'étendre sur les circonstances de la passion et de la mort. N'est-ce pas là le plan suivi par saint Pierre dans la maison du centurion Corneille (Act., x, 37-43)? Son discours, résumé de la vie du Christ, s'arrête au baptême, à la prédication en Galilée, et, passant de cette région à la cité sainte de Jérusalem, il y montre le Christ dans sa passion, sa mort et sa résurrection. (Cf. p. 53).

Ce plan quadripartite, commode pour la prédication, avait cependant un inconvénient au point de vue historique. En négligeant la mention des voyages de Galilée à Jérusalem aux grandes fêtes de l'année, on supprimait les points de repère dans la vie du Christ et la distinction des années de son ministère. Le récit prenait par là même l'apparence de se développer dans une seule année commençant en Galilée et s'achevant à Jérusalem. Il est vrai que, pour le but qu'on se proposait en prêchant la vie de Jésus Christ, la disposition chronologique des faits

n'avait qu'une importance secondaire ; et d'autre part ce plan quadripartite avait de sérieux avantages : il était plus simple, plus facile à retenir. Il n'est pas probable que le développement de chaque partie, surtout de la seconde, atteignît dans une même prédication l'étendue qu'elle a dans nos synoptiques. On devait s'attacher tantôt à tels faits ou groupes de faits, tantôt à certains autres, avec plus ou moins d'abondance. Mais ce plan, si bien adapté à un enseignement populaire, fut tellement consacré par l'usage que nous le verrons exactement suivi par nos synoptiques, qui jamais n'ont voulu le briser.

Si dans la multitude des faits et des paroles du Christ, il se fit un choix assez restreint, adapté aux nécessités de la catéchèse primitive, il dut s'en faire un autre sur la nature et la portée des enseignements. N'est-il pas naturel de commencer par ce qui est plus accessible et approprié aux auditeurs auxquels on s'adresse, en s'élevant ensuite par degrés ? C'est la méthode qu'avait adoptée le divin Maître, et les Apôtres furent instinctivement portés à suivre son exemple.

Jésus s'était d'abord présenté au milieu des Juifs de Palestine comme l'envoyé de Dieu, mais un envoyé prenant une position supérieure aux prophètes et à tous les personnages de

l'Ancien Testament. Il est le Messie promis, qui vient opérer le salut et il prouve par sa vie et ses miracles la vérité de sa doctrine.

Son enseignement commence par se rattacher à l'enseignement déjà reçu en Israël. Il ne vient pas abolir la loi, mais l'accomplir, l'amener à sa réalisation et à sa perfection (MATTH., v, 17). Comme Jean-Baptiste dont la parole ardente avait ébranlé la Judée tout entière (MARC., i, 5), il proclame que le royaume de Dieu est proche ; que, pour y entrer, il faut faire pénitence et croire à la Bonne Nouvelle annoncée (MARC., i, 14-15). En rappelant la justice, la sainteté, la bonté de Dieu, Jésus insiste d'abord sur les devoirs proclamés dans la loi juive, l'amour de Dieu et du prochain. Mais par ce dernier mot il veut qu'on entende aussi bien l'étranger que les membres du peuple élu, les ennemis aussi bien que les amis (MATTH., v, 43-48 ; LUC., vi, 27 ; x, 27-37). Il faut chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice (MATTH., vi, 31 ; LUC., xii, 31). La vertu consiste à aimer Dieu par-dessus tout (LUC., x, 25), à faire sa volonté (MATTH., vii, 21-23), à garder son âme dans la patience, à être doux, humble, miséricordieux, à être détaché des biens de ce monde qu'au besoin il faut savoir quitter pour suivre l'appel de Dieu (MATTH., v, 3-12, etc. ; LUC., xii, 22 ; xviii, 22).

La religion doit avant tout être sincère, intérieure, ne pas consister uniquement dans des pratiques extérieures, mais atteindre les dispositions les plus intimes du cœur (MATT., VI, 1-18; LUC., XI, 34).

En donnant ces enseignements d'ordre moral, Jésus le fait d'une façon toute différente des docteurs d'Israël : il parle *tanquam auctoritatem habens*, et non comme les scribes (MATTH., VII, 28; MARC., I, 22; LUC., IV, 32). Les foules en sont frappées d'étonnement : il affirme la vérité, non comme un légiste mais comme un législateur. Il se donne comme l'envoyé de Dieu, il faut croire à sa parole.

Il demande qu'on l'aime plus qu'un ami très intime, plus qu'un père ou une mère : prétention incompréhensible s'il n'est qu'un prophète. Il invite à tout quitter pour le suivre. Être persécuté pour lui et pour la justice, c'est tout un. Il exige qu'on lui soit fidèle jusqu'à la mort : celui qui le renierait serait rejeté de Dieu ; et si l'on perd sa vie pour lui, en réalité on la sauve (MATTH., X, 37-39; XVI, 24; LUC., IX, 23; XIV, 26-27).

Il prodigue les miracles sur ses pas : la vertu de les produire sort naturellement de sa personne (LUC., VI, 19).

Il se met au-dessus des anges (MARC., XIII, 52). Il s'attribue des pouvoirs qui scandalisent

les Pharisiens, comme le pouvoir de remettre les péchés qui n'appartient qu'à Dieu (MATTH., IX, 6 ; MARC., II, 14 ; LUC., V, 27). Il se dit maître du sabbat (MARC., II, 28). Il se représente descendant un jour du ciel avec ses anges, dans la gloire de son Père et venant juger les hommes (MATTH., XVI, 27), etc.

Si dans le cours de son ministère en Galilée, tout en se donnant comme l'envoyé de Dieu, il ne prend pas le titre de Messie, c'est que la notion en a été altérée en Israël. On y rêve d'un monarque temporel qui doit délivrer la nation du joug des Romains et lui procurer la puissance et les richesses du monde. Jésus, loin de favoriser ce rêve, ne veut pas, par la publication de ses miracles, lui donner un aliment. Il se comporte autrement en des milieux moins excitables (LUC., VIII, 39). A Jérusalem même, quand il n'y a plus lieu de garder ces règles de prudence et qu'il est interrogé devant le tribunal du grand prêtre, au nom de l'autorité religieuse d'Israël, il répond de la façon la plus catégorique et s'affirme comme le Messie, envoyé de Dieu à son peuple.

L'attitude exceptionnelle que prend Jésus parmi les prophètes d'Israël ne se conçoit pas, s'il est simplement un homme. Elle se comprend au contraire parfaitement, s'il a la

conscience d'être le Fils de Dieu. Mais, s'il se sait Dieu, il doit à ceux qui croient en lui, qu'il s'attache comme disciples, de le dire en temps opportun.

La relation unique du Père céleste avec son Fils sur laquelle se fonde l'union du Christ avec les âmes; la vie intime de Dieu, l'incarnation, et la communication aux hommes de la vie surnaturelle: tout ce qui forme le caractère transcendant de la nouvelle religion et la distingue du Judaïsme, tout cela ne peut se vérifier en soi et ne peut se croire que sur la parole de l'envoyé divin.

En se présentant à Israël, Jésus n'avait pas à donner premièrement et principalement cet enseignement transcendant. N'est-il pas nécessaire qu'on le reçoive lui-même d'abord pour l'envoyé de Dieu, avant qu'on puisse, sur sa parole, admettre qu'il est Dieu et croire à tout un ordre de vérités qui sont essentiellement des mystères?

L'unité divine est si strictement admise dans ce milieu juif, que tout ce qui paraîtrait au premier abord y porter atteinte, scandaliserait Israël et attirerait sur le prédicateur le châtiment des blasphémateurs. L'affirmation par Jésus de sa divinité et la révélation des vérités d'un ordre absolument surnaturel, invérifiable par la raison, ne pouvaient donc venir qu'au

second plan, progressivement, par intervalles et selon les occasions. Son enseignement devait cependant renfermer cet ordre de vérités, aussi bien que les vérités d'ordre moral plus accessibles. Celles-ci formaient le terrain commun où sa doctrine se rencontrait avec celle d'Israël tout en l'épurant, en l'élevant, et préparaient les esprits à croire à sa parole. Celles-là étaient l'objet propre de la révélation nouvelle transcendante, qui devait transformer le monde.

La divine Providence n'agit pas d'ordinaire par des coups de force pour emporter l'assentiment de l'esprit; elle ne brusque pas les choses, mais elle va progressivement, s'adaptant d'une certaine manière aux temps et aux milieux. Le premier enseignement plus élémentaire, plus de la terre (*terrena*, JOAN., III, 12), formait les âmes, les disposait à croire au Christ, à sa parole appuyée sur la perfection de sa vie et sur ses miracles. Une fois convaincues de sa mission divine, elles pouvaient alors recevoir son enseignement tout à fait transcendant (*cælestia*, JOAN., III, 12). Cette partie de sa doctrine reposant sur sa seule parole, il fallait qu'il la dît, qu'il l'annonçât lui-même, étant le seul témoin autorisé de ces mystères. Il n'est pas nécessaire qu'au moment où elle était dite, cette parole fût parfaitement comprise de tout point; il suffisait qu'on entrevît ce qu'il voulait dire, sans qu'on

pénétrât encore toute la portée de cette révélation.

Pour dire ce qu'il était et ce qu'il apportait dans cet ordre transcendant, Jésus a pris les mêmes moyens que pour annoncer sa mission messianique. Ce n'est pas de prime abord, ni d'une manière directe, mais peu à peu, suivant les occasions, plutôt par des images et des symboles ¹. Ce sont les mêmes précautions, c'est la même économie, peut-on dire, de révélation; et cela en particulier devant quelques docteurs d'Israël ou au milieu des foules, devant les âmes simples aussi bien que devant les savants, et surtout en face de ses ennemis disposés à épier ses paroles. Ses auditeurs ont compris, dans la mesure nécessaire à son but. Ses ennemis ne s'y sont pas trompés; saisissant bien la portée de son affirmation, ils se sont scandalisés, et c'est en l'accusant de blasphémer que les docteurs d'Israël l'ont condamné à mort.

Une distinction semblable à celle des *terrena*

1. Cf. JOAN., III, 13, 16; VII, 37; VIII, 12, 23, 29, etc. Quand les Juifs, qui épiaient ses paroles pour l'accuser de blasphème, lui demandent : Toi (qui fais dépendre le salut de la foi en ta mission), qui es-tu donc ? *Tu quis es ?* (VIII, 25), il répond en évitant le piège, mais en maintenant catégoriquement ses déclarations antérieures : *Je suis tout à fait ce que je ne cesse de vous dire* : donc, d'après ses discours précédents, le vrai temple (ch. II), le vrai Fils (v), le pain du ciel (vi), la lumière du monde (VIII, 12).

et des *cælestia*, que nous venons de constater dans la prédication de Jésus-Christ, devait se rencontrer dans celle des Apôtres. Comme le divin Maître, ils durent procéder par degrés, et, pour convertir leurs auditeurs, commencer par annoncer ce qui de sa nature est plus accessible, ce qui peut d'une certaine façon se vérifier. La première prédication prit sa forme dans le milieu palestinien et c'est de là qu'elle passa dans les milieux grecs et romains avec certaines différences particulières d'adaptation. Devant des Juifs si fortement attachés alors au monothéisme, il n'était pas opportun de prêcher de prime abord et directement la divinité de Jésus, et les mystères de l'ordre surnaturel : toutes choses, avons-nous dit, qui ne peuvent se vérifier expérimentalement et qu'on ne peut croire que sur la parole même du Christ. Elles n'auraient pu qu'être mal comprises. N'était-il pas plus sage auparavant de montrer en Jésus l'envoyé de Dieu, le Messie annoncé par les prophètes et de présenter un enseignement moral capable de préparer les esprits et les cœurs et de les rendre plus aptes à recevoir la révélation des mystères de la vie surnaturelle ?

Ce n'est pas que la séparation entre ces deux ordres de vérités fût toujours nettement tranchée ; des vérités de l'ordre supérieur apparaissent parfois au milieu de la doctrine la plus

élémentaire. Ce sont comme des pierres d'attente; mais ces vérités, amenées par le lien nécessaire qu'elles ont avec le premier enseignement, ne viennent qu'en passant, rapidement, et restent d'ordinaire à l'arrière-plan. On n'y insistait qu'avec les auditeurs rendus aptes à les saisir. Il n'y avait point là évidemment de discipline de l'arcane ou de secret, mais simplement adaptation de l'enseignement à des auditeurs nouveaux ou déjà formés.

Il paraît donc très naturel de distinguer, dans la prédication apostolique, un double enseignement donné à Jérusalem, puis dans les autres milieux soit grecs, soit romains.

A Jérusalem, devant les Juifs qu'on cherchait à convertir, auxquels on voulait donner une première initiation chrétienne, un enseignement élémentaire exposait les principaux faits de la vie du Christ et sa doctrine, de façon à montrer en lui l'envoyé de Dieu, le Messie annoncé par les prophètes. Dès que ce premier enseignement était admis, un second insistait sur les points à peine touchés dans la catéchèse élémentaire ou laissés dans l'ombre, comme la divinité proprement dite du Christ et les mystères de l'ordre surnaturel. A la lumière de cette doctrine, la catéchèse élémentaire elle-même prenait une signification plus profonde. Des expressions ou des récits (comme

par exemple le nom de Fils de Dieu, ou la dernière cène) dont on n'avait pas d'abord saisi toute la portée, révélaient leur sens plus intime et plus complet.

Les Épîtres de saint Paul nous ont conservé la trace de ce double enseignement superposé. Dans sa première lettre aux Corinthiens (ch. II et III), l'Apôtre leur rappelle qu'en se présentant à eux pour la première fois il ne leur a enseigné autre chose que Jésus et Jésus crucifié, c'est-à-dire la vie du Christ et surtout sa passion. Ces récits, il les a présentés de la façon la plus simple, sans les revêtir des artifices de l'éloquence humaine. Il a laissé parler les faits eux-mêmes. Ne dit-il pas aux Galates (III, 1), qu'en leur annonçant la bonne nouvelle, la première fois, il leur a retracé la passion du Christ avec de tels détails et d'une manière si précise et si vivante qu'ils avaient, pour ainsi dire, devant leurs yeux l'image du crucifié ? En parcourant les Épîtres, toutes écrites à des chrétiens déjà formés, il ne serait pas difficile d'y recueillir ici et là les traces de cette catéchèse élémentaire sur la vie et la doctrine du Christ, et d'y retrouver la substance de l'Évangile oral, tel qu'il nous a été conservé dans les synoptiques¹.

1. Voir plus loin, p. 231.

Mais au delà de cet enseignement qui servait à la conversion de ses auditeurs et à la première formation des fidèles, l'Apôtre nous dit qu'il prêche une sagesse pour les parfaits, c'est-à-dire pour les chrétiens déjà instruits par la catéchèse élémentaire et capables d'une science plus profonde des mystères de l'Évangile (I Cor., II, 1, 16). Les premiers sont à ses yeux des enfants auxquels convient le lait de la doctrine, et les seconds sont les hommes faits, les spirituels, capables d'une nourriture plus solide.

Cette distinction est plus nettement marquée encore dans l'Épître aux Hébreux, où la première catéchèse est également comparée au lait donné aux enfants et le second enseignement est dit la parole de perfection, nourriture solide destinée aux hommes faits (v. 12-14; VI, 1). Le premier enseignement est appelé « la parole du commencement du Christ », c'est-à-dire l'enseignement élémentaire sur le Christ, et il est mis en opposition avec les sommets ou la perfection de la doctrine ¹.

Cette catéchèse élémentaire sur la vie et la doctrine du Christ, ramenée, comme nous l'avons

1. Comme nous le verrons plus loin, les synoptiques, qui reproduisent exactement la catéchèse élémentaire, se sont gardés d'y faire entrer l'enseignement supérieur, qui est pourtant contemporain du premier, et qui se trouvait déjà recueilli dans les Épîtres.

vu, à un plan très simple et restreinte dans son étendue et dans sa portée, était substantiellement la même à Jérusalem, à Rome et dans les églises grecques. Elle avait cependant dans chacun de ces milieux un caractère particulier.

En Palestine, la prédication commence cinquante jours après la mort de Jésus-Christ; le souvenir de ses actions ne pouvait donc être encore obscurci. Beaucoup d'auditeurs des Apôtres avaient vu le Christ, avaient été témoins de ses miracles; mais leur attachement étroit à la loi de Moïse, l'influence des directions pharisiennes avaient formé en leur esprit des préjugés qui les avaient empêchés d'adhérer à sa doctrine et de le reconnaître pour le Messie. Dans un tel milieu il y avait intérêt à insister sur les enseignements plus que sur les faits, et, en rapportant les uns et les autres, il était moins utile de les situer exactement que de les grouper, pour en tirer une preuve plus frappante du caractère messianique de Jésus. Le point de vue apologétique prenait une importance plus grande que le point de vue historique. Montrer que Jésus, l'envoyé de Dieu, était bien le vrai Messie, annoncé par les prophètes, qu'il avait fondé le royaume promis et attendu : tel était le but principal de la prédication à Jérusalem. Il convenait sans doute de montrer aussi que si les chefs d'Israël et la masse de la nation à

leur suite n'avaient pas reconnu en Jésus le Messie, ce n'était pas faute de preuves, mais par suite des préjugés de leur esprit et des passions de leur cœur. Tel est le caractère particulier que prit à Jérusalem la catéchèse primitive.

Quand les prédicateurs de la Bonne Nouvelle se rendirent de Judée à Rome, ils conservèrent le cadre général de l'Évangile oral palestinien ; ils gardèrent en substance les mêmes matériaux, disposés selon la même division en quatre parties. Mais dans ce nouveau milieu les esprits étaient très différents du caractère des habitants de la Judée. Ces Romains, ces païens ¹ auxquels on annonçait la bonne Nouvelle ne connaissaient pas, ou à peine, les livres de l'Ancien

1. La première entrée du christianisme à Rome fut sans doute (de la même façon qu'à Antioche) le fait de simples chrétiens, juifs romains, venus à Jérusalem pour les fêtes et retournés convertis (Act., II, 10). Des indices font justement supposer que Pierre y est venu une première fois entre 46 et 49 ; mais l'édit de Claude dispersa complètement cette première église. (Paul Allard, *Histoire des persécutions*, t. I, p. 15.) L'Église, qui se reforma plusieurs années après, paraît s'être plutôt développée dans le milieu païen, grâce à l'influence d'amis ou disciples de Paul (Rom., I et XVI). C'est dans ce milieu de gentils convertis que Pierre revenu à Rome, peut-être vers 60, a prêché son évangile, adapté à ses nouveaux auditeurs, qui a été recueilli par son disciple, Marc. Il y serait demeuré jusque vers la persécution de 64, et serait reparti alors en Orient comme Paul (S. Irénée, *Hær.*, III, 2), pour revenir un peu plus tard à Rome et y mourir vers 67.

Testament. Leur ignorance des Propnètes les tenait étrangers à l'espérance du Messie et du nouveau royaume d'Israël. Avec eux l'apologétique juive n'aurait eu aucune utilité. Il fallait donc, en prêchant les mêmes faits, se placer à un autre point de vue. Le Romain était plus homme d'action que de paroles ; les œuvres de force le touchaient particulièrement.

En montrant en Jésus le Fils de Dieu ¹, disposant de la toute-puissance divine, maître de la nature et commandant aux esprits invisibles, on trouvait le meilleur chemin pour atteindre ces païens et le moyen de gagner l'adhésion de ceux qui avaient le cœur droit. On ne le présente donc plus comme le Messie promis à Israël, mais comme l'envoyé divin à qui le Tout-Puissant a remis tous ses pouvoirs. Cette direction spéciale de la prédication romaine écartait nécessairement de son programme beaucoup de choses qui convenaient spécialement à la catéchèse palestinienne : les rapports entre la

1. Au premier abord le sens théologique de cette appellation, que saint Jean met en relief, ne devait pas se présenter aux esprits habitués au polythéisme. On y voyait le sens plus indéterminé d'une relation particulière, exceptionnelle, avec Dieu. Cette expression, dont l'auditeur de la première catéchèse ne saisissait pas toute la portée, sera reconnue par lui plus tard dans sa pleine signification, quand il aura reçu l'enseignement plus complet.

vie de Jésus et les prophéties de l'Ancien Testament, les longs discours dirigés contre l'esprit et l'attitude des Pharisiens. On conservera cependant à peu près les mêmes faits, on en recueillera un très petit nombre d'autres, et tout cela sera présenté dans une prédication brève, vivante, allant droit au but.

Dans le milieu grec, évangélisé par saint Paul et ses disciples, on avait d'autres préoccupations, d'autres besoins. Tout en prêchant les mêmes faits, les mêmes paroles du Christ, du moins en substance, il fallait s'adapter à l'esprit grec, et dans ces églises, formées d'éléments juifs et d'éléments païens, prendre un caractère plus universel. Saint Paul, apôtre des Gentils, arrivant dans une ville, allait d'abord à la synagogue et prêchait aux Juifs, puis aux Gentils, *Judæo primum et Græco*. Peu écouté des Juifs, il trouvait un auditoire plus docile chez les païens. La catéchèse évangélique, dans les Églises fondées par lui, présentait Jésus comme le Sauveur, le Sauveur de tous : *lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuæ Israel*.

Dans ces trois milieux différents, il se forma donc une catéchèse élémentaire sur la vie du Christ, contenant en substance les mêmes faits et la même doctrine, disposés selon le plan quadripartite, adopté d'abord à Jérusalem, porté

à Rome ou dans les Églises grecques par les mêmes prédicateurs, et conservé à cause de sa simplicité et de sa commodité.

Cette prédication de témoins autorisés, répétée chaque jour, prenait, avons-nous dit, une forme de plus en plus fixe par le fait même de cette répétition journalière, et devenait comme stéréotypée dans une certaine mesure. Lorsque ceux que saint Paul appelle *Évangélistes* redisaient le témoignage apostolique sur le Christ, ils tenaient à le faire de la façon la plus exacte possible, dans les termes mêmes adoptés par l'apôtre qui les envoyait.

Le temps n'affaiblissait pas la valeur de ce témoignage. La répétition, loin d'altérer la fidélité de la transmission, ne faisait que la fixer davantage. A en croire plus d'un critique moderne, « la tradition évangélique était en pleine voie de désagrégation et de déformation, quand on sentit le besoin de la fixer par l'écriture¹ ». Nos synoptiques seraient le résultat d'un travail de rédaction fait au plus tôt trente ou quarante ans après les événements, à l'aide de traditions isolées ou d'écrits anonymes sans autorité reconnue, si bien qu'on se demande quelle garantie de fidélité peuvent avoir des compositions

1. A. RÉVILLE, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 289.

si tardives et en rapport si indirect avec les faits¹.

Mais croit-on que les fidèles de la première génération aient vécu comme des marmottes engourdies pendant l'hiver, et qu'ils n'aient réellement pris conscience de la vie du Christ que par nos écrits synoptiques? Les Actes et les Épîtres nous offrent un tout autre spectacle. Non, lorsqu'on recueillit ces souvenirs par écrit, ils étaient en pleine vie. La tradition n'était en aucune façon refroidie; elle sortait encore toute brûlante du témoignage des Apôtres et des disciples de Jésus. On y tenait plus qu'aux commentaires ou aux applications morales qu'on pouvait faire des récits évangéliques. On ne la considérait pas comme un enseignement de l'homme, mais comme *la parole vivante et permanente*² des Apôtres, témoins du Christ, comme la parole du Christ lui-même. Remarquons-le bien, il ne s'agissait pas du souvenir d'un grand homme, dont les actions et les paroles peuvent sans doute exciter l'admiration, mais qui après tout nous est étranger et ne change rien à nos destinées. C'était la vie du Christ, dont chaque fidèle pouvait dire avec saint Paul : *Mihi vivere Christus est*. Ses exemples, ses enseignements, on y

1. Cf. L. BELLOUVET, *Un grave problème d'Apologétique*, dans la *Revue du Clergé*, 1889, t. XVIII, p. 325.

2. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, liv. III, c. XXIX.

tenait plus, selon le précepte du Christ lui-même, qu'à ses intérêts matériels, plus qu'à ses affections de famille. Car tout cela, dans les moindres parcelles, c'était le Christ lui-même; on en vivait et en même temps on voulait en faire vivre les autres. Dans les villes où la foi chrétienne s'était implantée, on ne comptait encore qu'un *pusillus grex* de convertis, qui devaient être la lumière et le sel, capables d'éclairer et de transformer les masses païennes qui les entouraient ou les juifs restés rebelles à la première action apostolique. Auxiliaires des missionnaires de l'Évangile, les fidèles, grâce à cette même catéchèse qui les avait convertis eux-mêmes, cherchaient à étendre la foi tout autour d'eux, dans leurs familles, parmi leurs amis et leurs concitoyens ou dans les cités voisines. Instrument de conquête, elle restait pour eux en même temps un aliment toujours fortifiant. Éclairés qu'ils étaient maintenant par un enseignement plus complet, ils y trouvaient des profondeurs qu'ils n'avaient pas soupçonnées la première fois qu'ils l'avaient entendue, des lumières et des richesses de vie capables de satisfaire les plus parfaits. Les chrétiens de la première génération tenaient donc à conserver intacte cette catéchèse. On comprend qu'au moment où les apôtres s'éloignaient pour toujours, ou lorsqu'on craignait de les perdre par la mort, ces fidèles

aient vivement désiré d'en avoir la fixation par écrit d'une manière autorisée : car, après la disparition des témoins, elle menaçait de s'altérer peu à peu. De ce désir sont nés nos synoptiques.

CHAPITRE II

LA COMPOSITION DES SYNOPTIQUES

Les synoptiques sont la fixation par l'écriture de cet Évangile oral dont nous venons de parler, de cette première catéchèse élémentaire, jusque-là sans cesse prêchée dans les milieux juifs, romains et grecs. Tant que demeuraient les témoins autorisés, chargés par le Christ de prêcher son Évangile, les communautés chrétiennes possédaient mieux qu'un écrit, elles avaient leur enseignement vivant. Mais vint le temps où les apôtres allaient s'éloigner et mourir, où par conséquent les témoins n'en seraient plus là pour veiller à la transmission et à la conservation fidèle de la parole. N'était-il pas opportun, avant leur disparition, de fixer par écrit cette première catéchèse orale, et de la consigner d'une façon autorisée sous la garantie des témoins du Christ?

C'est ce que nous attestent les premiers Pères, ceux qui touchent de plus près à la génération

apostolique. A les entendre, les apôtres n'ont pas écrit d'après un plan concerté d'avance; leur mission était de prêcher. « Ils n'avaient pas le moindre souci d'écrire; ils y ont été amenés par une sorte de nécessité. » (Clément d'Alexandrie d'après EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, xxiv, 1, 3, 5.) Saint Matthieu, en partant de Jérusalem, laissa aux fidèles son Évangile « et cet écrit suppléait à sa présence auprès de ceux qu'il quittait » (*Ibid.*, 6). Saint Marc composa son Évangile à la prière des fidèles de Rome qui désiraient posséder par écrit la prédication de Pierre. L'apôtre laissa faire sans encourager, ni empêcher; puis il autorisa cet écrit afin qu'il servît de lecture dans les églises (EUSÈBE, *Hist. eccles.*, II, xv; VI, xiv, 5; et CLÉMENT d'Alexandrie, *Adumbratio ad I^{am} Epist. Petri*, dans la P. G., IX, 736). Leur pensée générale est donc que les synoptiques ont été écrits à la prière des fidèles, du vivant des témoins autorisés, composés par eux ou sous leur approbation.

Sans doute ce n'est pas la seule perspective de la disparition des apôtres qui dut porter plus d'un de leurs auditeurs, avides de conserver les actions et les paroles du Christ transmises par des bouches si autorisées, à les fixer par écrit. Bien des motifs les engageaient à ne pas attendre si longtemps. Mais ces essais de rédaction étaient soit partiels, se bornant à

quelques traits de la vie du Sauveur ou à certains cycles de faits, soit des récits plus étendus, mais sans garantie officielle. Au début de son Évangile saint Luc fait allusion à des essais de ce genre plus ou moins incomplets.

Les fidèles tenaient à avoir quelque chose de plus complet et de plus autorisé. Ce qu'ils avaient entendu prêcher chez eux, ce qui avait servi à leur conversion et à leur première formation chrétienne, voilà ce dont ils désiraient posséder le recueil authentique. Ils n'ont demandé ni une vie absolument complète du Christ, ni la catéchèse telle qu'elle pouvait se faire dans un autre milieu, mais bien celle qu'ils avaient l'habitude d'entendre et qu'ils voulaient garder pour leur bien personnel ou pour de nouvelles conquêtes.

La distinction, que nous avons indiquée plus haut, entre la catéchèse élémentaire et l'enseignement plus élevé qui achevait la formation chrétienne, se trouve confirmée par le contenu des synoptiques. Ils ne renferment que la catéchèse élémentaire. Si de fait il en est ainsi, ce ne peut être que par un dessein arrêté. Jamais on n'a voulu faire entrer autre chose dans nos synoptiques ; cependant, l'enseignement supérieur existait, comme en témoignent les Épîtres de saint Paul, en grande partie antérieures

à la composition par écrit de nos Évangiles. On a donc voulu conserver à la catéchèse primitive, dans ces écrits, le caractère élémentaire qu'elle avait dans sa transmission orale.

x Si nous étudions attentivement la composition du premier Évangile, nous n'y trouvons rien qui ne convienne à la catéchèse élémentaire, rien qui la dépasse. Nous avons dit, plus haut¹, comment devait se présenter la première prédication à Jérusalem pour être parfaitement adaptée aux besoins de ce milieu : à ce programme répondent entièrement et uniquement le contenu et le dessein de l'Évangile de saint Matthieu. Montrer que Jésus est le Messie annoncé par les prophètes, qu'il a fondé le royaume promis à Israël, et que, s'il n'a pas été reconnu par la majeure partie de la nation et par ses chefs, c'est que, obstinément renfermés dans leurs préjugés et infidèles aux avances divines, ils se sont exclus eux-mêmes de ce royaume, en laissant la place aux Gentils empressés d'y entrer. Cette triple pensée a dirigé l'arrangement des faits et des discours dans l'exposé de la vie publique de Jésus, c'est-à-dire dans le corps du premier Évangile. On la retrouve dans les brefs récits de la résurrection

1. Cf. plus haut p. 26.

qui en forment la conclusion¹. Elle préside également au choix des matériaux du début, ou évangile de l'enfance.

C'est donc bien une thèse apologétique. Nulle part l'Évangile de saint Matthieu ne donne l'impression d'être autre chose ; ce n'est ni une biographie, ni une histoire se déroulant dans une suite chronologique ou enchaînement naturel des événements. Le choix limité des faits et leur groupement, leur mention rapide pour arriver à la prophétie ou à la parole du Christ, l'étendue plus considérable des discours et leur composition complexe, tout montre que l'auteur a eu un but didactique et apologétique. C'est ainsi, avons-nous vu, que devait se présenter la catéchèse de Jérusalem, devant des auditeurs, qui pour la plupart avaient été témoins des actions de Jésus-Christ et de ses miracles. L'Évangile de saint Matthieu se montre donc comme reproduisant exactement ce que devait être la première prédication des apôtres en Palestine.

Sans doute, en vertu de la mission, donnée par le Christ à ses Apôtres d'être ses témoins, la catéchèse aurait dû strictement commencer avec la mission de Jean-Baptiste le précurseur

1. Voir à l'Appendice : *Les procédés littéraires de saint Matthieu*, p. 330.

et avec le baptême. Et c'est ainsi que tout primitivement on dut procéder (Act., I, 22; x, 27). Mais on ne dut pas tarder à sentir que la thèse de la messianité était incomplète, si elle ne remontait jusqu'aux origines de Jésus. Il était naturel de se demander à Jérusalem (et les premiers auditeurs des Apôtres durent nécessairement le faire) si Jésus de Nazareth descendait de la famille de David, s'il était né à Bethléem, si les autres prophéties concernant son enfance s'étaient accomplies en lui. On ne conçoit pas la catéchèse de Jérusalem complète sans la réponse à ces questions. Les premières pages de notre Évangile de saint Matthieu ne font que reproduire cette réponse. Nous n'y avons pas à proprement parler une histoire de l'enfance de Jésus. Sa naissance n'est pas même racontée : dans le récit de l'adoration des Mages il y est fait simplement allusion ; on la suppose accomplie. L'évangéliste se contente de relever quelques traits messianiques et de montrer que Jésus est le fils de David, qu'il a été conçu d'une vierge, et qu'il est né à Bethléem, etc., ainsi que l'annonçaient les prophètes. Le titre de roi qui lui est donné par les Mages fait allusion au royaume. Enfin saint Matthieu ne manque pas de mettre en relief l'indifférence des Juifs et l'hostilité d'Hérode contre le Messie naissant en face de l'empressement des Mages.

Tout cela entre bien dans le dessein général du premier Évangile, comme également dans le plan de la catéchèse primitive.

On peut se demander ce que saint Matthieu a mis en propre dans son œuvre, puisque dans toute ses parties elle répond si complètement à l'idée de la catéchèse apostolique élémentaire à Jérusalem. Cet écrit ne pouvait qu'être substantiellement la même chose, étant destiné, selon le désir des fidèles, à suppléer à ce qui était prêché de vive voix¹. Mais la catéchèse orale ne devait que rarement comprendre tout l'ensemble de la vie du Christ en une seule prédication; et, lorsqu'elle le faisait, ce n'était vraisemblablement que d'une façon plus ou moins limitée, selon les circonstances. Elle se bornait le plus souvent à rappeler tantôt un fait ou une série de faits, tantôt d'autres, selon les besoins des auditeurs. Saint Matthieu, pour composer son Évangile, avait donc à réunir ces prédications particulières, ces récits fragmentaires² et à les fondre dans un tout plus complet et mieux ordonné. Il ne paraît rien ajouter à ce qui avait été choisi pour entrer dans la catéchèse; et en cela il diffère de saint Luc³.

1. EUSÈBE. *Hist. eccles.*, III, xxiv, 6.

2. Plus d'un sans doute avait été déjà recueilli par écrit, soit par quelque fidèle instruit, soit par des disciples des apôtres chargés de répéter leur enseignement.

3. Voir plus bas, p. 48.

Pour les fidèles qui habitaient Jérusalem ou la Palestine ce travail fut exécuté d'abord en araméen, la langue du pays : c'est l'antique tradition. Mais les Juifs hellénistes étaient nombreux dans la ville sainte et influents. Plusieurs s'étaient convertis et ils formaient dans l'Église naissante un groupe important, pour qui furent créés les premiers diacres. Les Juifs de la dispersion, qui se rendaient chaque année aux fêtes de Jérusalem, donnèrent également plus d'un adhérent à la foi nouvelle. Plus nombreux encore devaient être les convertis parmi les juifs hellénistes demeurant en d'autres régions de la Palestine et dans la Syrie. Or, tous ces juifs hellénistes parlaient grec et se servaient, pour l'Ancien Testament, de la Bible des Septante. N'était-il pas naturel de traduire à leur usage l'Évangile araméen et de leur donner, sous la garantie apostolique, une édition grecque¹ qui

1. Il n'est pas dans notre intention de nous arrêter à la question de date pour ces deux éditions. L'original araméen pourrait avoir été donné vers le temps de la dispersion des apôtres (45 à 50) : c'est la tradition ancienne. L'édition grecque vraisemblablement n'a dû être présentée que plusieurs années après. Comme en témoigne Jean l'ancien (EUSÈBE, *Hist. eccles.*, III, xxxix, 2), pendant un certain temps chacun traduisait selon qu'il en était capable : ce qui suppose un milieu à la fois araméen et grec. La traduction officielle fit cesser ces tâtonnements particuliers. Qu'elle soit de saint Matthieu lui-même, s'il faut en croire le commentaire d'EUSÈBE sur le *Ps. lxxvii* (P. G. xxiii,

leur pût servir au même titre que l'original? Qu'il y ait eu une certaine accommodation accidentelle pour ces nouveaux lecteurs, ce n'est pas impossible; mais rien ne permet de préciser exactement en quoi elle a pu consister. En tous cas elle n'a pas dû être bien importante, et il n'y avait rien à changer pour le fond.

Que le second Évangile ne contienne, ni les longs discours du premier Évangile, ni les rapprochements constants entre les faits et les prophéties de l'Ancien Testament, ni les traits messianiques sur l'enfance, il n'y a pas lieu de s'en étonner. En transportant de Jérusalem à Rome la Bonne Nouvelle, les missionnaires apostoliques avaient, comme nous l'avons vu, à l'adapter à ce nouveau milieu, par conséquent à laisser de côté tout ce qui regardait spécialement des auditeurs palestiniens. Saint Marc, dont le dessein était de recueillir la catéchèse romaine, n'avait pas à reprendre ces éléments, étrangers à son but. L'évangile de l'enfance, faisant partie intégrante de la thèse de la messianité en saint Matthieu, n'avait pas de raison

col. 904), ou d'un disciple juif helléniste, peu importe; elle ne put s'imposer que sous la garantie apostolique. Ce qui est certain, c'est que les premiers Pères s'en servent en lui reconnaissant la valeur de l'original hébreu.

d'être en tête de l'œuvre de saint Marc¹. Le début naturel de ce second Évangile était donc la prédication de Jean-Baptiste le précurseur.

Commencement de la bonne nouvelle de Jésus-Christ, Fils de Dieu, annonce saint Marc, d'une façon assez étrange, en racontant, aussitôt après, le ministère de Jean-Baptiste, comme si le héraut, avertissant de l'avènement du Roi et le préparant, ne faisait qu'un avec la venue même de celui-ci. Là était le début reconnu du témoignage apostolique (*Act.*, I, 21-22). L'Évangile se présentait donc, dès ses premières lignes, tel qu'il convenait devant des Romains, comme la parole de témoins autorisés.

On a maintes fois montré comment la personnalité de saint Pierre se laisse entrevoir à travers le récit de Marc, son secrétaire. L'on a dit également avec raison que le discours de saint Pierre dans la maison du centurion Corneille était « un évangile de Marc *in nuce*² ». C'est en effet le même dessein, avec insistance sur les miracles et spécialement la guérison des possédés. Ne l'a-t-on pas appelé pour cela

1. L'œuvre de saint Marc, n'étant pas une thèse messianique comme le premier Évangile, ne le réclamait pas. Elle se borne donc au témoignage apostolique, commençant à la prédication de Jean-Baptiste et finissant à la résurrection (*Act.*, II, 22; x, 37).

2. L'expression est de H. Thiersch, *Ensteh. d. neutest. Schriften.*

l'Évangile des miracles? Ce n'est pas que les miracles de guérisons, racontés en détail, y soient plus nombreux que dans les autres synoptiques, ou que plusieurs lui soient particuliers. On n'en compte que douze dans son récit, au lieu de quatorze dans saint Matthieu et quinze dans saint Luc, et il n'en contient en propre qu'un seul, la guérison de l'aveugle de Bethsaïde (VIII, 22). Mais sa narration beaucoup plus courte et plus rapide fait ressortir davantage ces miracles, dont l'exposé est aussi plus précis, plus concret, plus vivant.

En général, quand saint Marc raconte, il donne quantité de détails révélant derrière lui un témoin, qui avait la mémoire locale, qui en prêchant voyait encore, pour ainsi dire, les choses et les personnes des scènes évangéliques et avait noté avec attention les impressions diverses des spectateurs. Aussi les faits du second Évangile ne semblent pas disposés, comme dans le premier, en vue d'une thèse, mais paraissent en forme de récit suivi.

Grâce à lui on peut assez bien tracer la géographie des missions galiléennes. Capharnaüm est le centre de l'évangélisation : de là partent une série d'excursions dans les différentes directions de la contrée avec retour régulier au point de départ : d'abord évangélisation des environs de Capharnaüm (I, 14-IV, 34); excursion

sur la côte orientale de la mer de Galilée et retour (iv, 35-v, 43); missions en divers points de la rive occidentale du lac et retour (vi, 7-vii, 23); voyage dans les limites nord-ouest de la Galilée, dans la direction de Tyr et de Sidon (vii, 24-31); excursions dans la Décapole, vers le sud du lac de Génésareth (vii, 31-viii, 21); voyage à Bethsaïde et de là dans la partie septentrionale du pays, vers Césarée de Philippe, et retour (viii, 22-ix, 49). Là se termine l'évangélisation de la Galilée et commence le grand voyage qui, par le sud de la contrée et par la Pérée, aboutit à Jérusalem.

Ces différentes excursions sont-elles disposées dans un ordre rigoureusement chronologique? On a souvent abusé d'un dire de Jean l'Ancien, recueilli par Papias (EUSEBE, *Hist. Eccl.*, III, xxxix, 15), pour prétendre que l'Évangile de saint Marc n'avait aucun ordre¹. « Marc, étant l'interprète de Pierre, écrivit, autant qu'il s'en souvenait exactement, non toutefois avec ordre, ce qu'a dit ou fait le Seigneur, lequel en effet il n'a pas entendu ni accompagné. Plus tard il a suivi Pierre; or celui-ci donnait son enseignement selon les besoins et sans souci d'établir un enchaînement complet entre les paro-

1. Plusieurs critiques croient que ces reproches s'adressent au Proto-Marc, différent du Marc actuel : c'est une création toute gratuite.

les du Seigneur. Marc n'a donc pas commis de faute, en écrivant en quelques endroits, selon qu'il se souvenait. Il n'a eu qu'un souci, ne rien laisser de ce qu'il avait entendu, ni rien dire de mensonger. » Ce texte n'accuse pas l'œuvre de saint Marc d'être sans aucun ordre, mais on y observe seulement qu'en *quelques endroits*, *ἐντα*, il a disposé les choses, non selon l'ordre réel, mais comme il se souvenait. De fait nous constaterons dans le second Évangile, en le rapprochant de saint Jean et de saint Luc, qu'on ne s'explique guère la place de certains récits (v. g. 1, 14, 16-20, etc.), mais qu'en général sa narration est assez bien ordonnée. Cette ordonnance n'est pas cependant en tout point parfaitement chronologique ; le plan même de la catéchèse y faisait obstacle, comme nous verrons plus loin ¹.

1. Il n'est pas de notre sujet d'examiner si l'Évangile de saint Marc est antérieur, ou non, à l'Évangile de saint Matthieu. Actuellement sans doute la critique s'entend à peu près à affirmer que Marc a servi de source à notre Matthieu grec. D'excellents exégètes catholiques adoptent cette manière de voir. Nombre de raisons et de comparaisons de textes paraissent favorables à cette opinion : malheureusement il y en a bien presque autant en sens contraire. Faute de mieux on s'en tient à ce système qui pourrait bien avoir le sort d'autres systèmes qui ont eu leur heure de succès. Ne pourrait-on trouver ailleurs la solution du problème ? Ni Marc ne serait la source de notre Matthieu grec, ni notre Matthieu la source de Marc. Ce ne sont pas ces

Le troisième Évangile a un caractère à part. Saint Luc ne prétend pas donner seulement la catéchèse prêchée dans les Églises grecques de saint Paul, comme saint Matthieu celle de Jérusalem, et saint Marc celle de Rome. Il la donnera sans doute et très exactement, comme devaient le souhaiter les fidèles de ces Églises,

évangiles une fois écrits qui ont influé directement l'un sur l'autre. Il faut faire un peu plus large la part de la catéchèse orale. La catéchèse a été constituée d'abord en Palestine et elle s'y était toujours conservée très vivante. La dispersion des apôtres y a réclamé, plus tôt qu'à Rome, un écrit autorisé. Ce que les fidèles désiraient à Rome, ce n'était pas la catéchèse de Jérusalem, comme à Jérusalem on n'avait pas de raison de désirer celle de Rome. Les ressemblances générales s'expliquent par le fait que les missionnaires apostoliques y transportèrent le fond déjà fixé de la même catéchèse. Les différences viennent de ce qu'on ne la transporta pas telle quelle, mais qu'on l'adapta à son nouveau milieu. Probablement saint Pierre sut ajouter à Rome son cachet personnel au schéma de ces récits, qui auparavant avaient été prêchés à Jérusalem par les apôtres. Quant au parallélisme de certains cycles de faits et aux ressemblances d'expressions, parfois très singulières au milieu de divergences aussi extraordinaires, tout cela s'explique par le fait que des notes écrites, des recueils partiels ont pu servir également dans les deux milieux, pour aider les prédicateurs. Ainsi des essais de traduction de la catéchèse palestinienne et ensuite de l'écrit araméen de saint Matthieu, comme aussi des recueils partiels de la catéchèse adressée en grec aux Juifs hellénistes de Palestine, ont pu être transportés à Rome. Ces traductions et recueils partiels étaient entre les mains des missionnaires, évangélistes, chargés par les apôtres de redire le témoignage

aussi désireux que les autres d'avoir un écrit qui pût suppléer à la tradition vivante des témoins, en leur absence ou après leur mort. Mais il lui a paru bon de faire quelque chose de plus. Il veut donner, autant que possible, à son Évangile certaines allures de l'histoire : il ajoutera à la catéchèse¹ et il la disposera dans un meilleur ordre chronologique, afin que ces additions et cette ordonnance nouvelle impriment au lecteur une conviction plus solide, inébranlable, de l'enseignement reçu par la catéchèse orale (I, 1-4).

Il remontera donc au delà du point de départ de la prédication apostolique, qui commençait au ministère de Jean-Baptiste, et racontera l'histoire des origines du Sauveur. Quelle différence de ton, de procédé, entre ces premiers chapitres et le reste de son Évangile ! Ce n'est

apostolique. Ils y ont subi l'adaptation du milieu et c'est une fois modifiés plus ou moins et informés par cette nouvelle catéchèse, qu'ils ont pu servir à l'auteur de l'évangile romain, non pas précisément à titre de source, mais plutôt comme aide-mémoire, aide littéraire. La source de Marc était avant tout la catéchèse vivante de Rome, la prédication de Pierre. Il ne faut pas oublier que Marc, l'auteur du second Évangile, vient de Jérusalem.

1. Il y ajoutera surtout des récits ou des paraboles qui se rattachent à d'autres lieux que la Galilée, et que les deux autres synoptiques avaient négligés par fidélité au plan quadripartite de la catéchèse primitive, comme nous le verrons plus loin.

plus le simple schéma d'une prédication résumée en quelques traits ; mais les événements sont exposés avec le détail, l'enchaînement, les précisions de lieu et de temps qui en font les pages d'une biographie. On sent qu'il a eu pour cela des sources de premier ordre et qu'il n'a fait que traduire exactement ses matériaux en leur laissant toute la couleur araméenne. Ses voyages en Palestine, son long séjour à Césarée lui ont permis d'interroger les témoins encore vivants de l'enfance du Sauveur, ses parents et, en premier lieu, la Vierge Marie, dont ces récits révèlent souvent les sentiments intimes. Ses relations avec la communauté chrétienne de Jérusalem ne permettent pas de soutenir qu'il ait ignoré la catéchèse de cette Église, depuis les traits messianiques de l'enfance jusqu'à ceux de la résurrection. Mais ayant trouvé déjà racontés les faits de l'enfance, il n'a pas jugé nécessaire de reprendre l'œuvre de son devancier¹ ; il a reproduit des documents nouveaux. En d'autres endroits de son Évangile, dans la troisième partie qui peut s'intituler

1. Il n'est pas plus extraordinaire de voir dans le récit de saint Luc la rentrée à Nazareth placée aussitôt après la Présentation au temple que de voir saint Matthieu et saint Marc, faisant revenir Jésus en Galilée après le baptême, passer une année entière et faire coïncider le retour avec l'époque de l'emprisonnement de Jean-Baptiste.

*les voyages*¹, et dans la quatrième partie ou *dernière semaine à Jérusalem*², on trouve de même, à côté de la catéchèse, des récits d'un autre caractère, qui révèlent un historien.

Dans le prologue de son Évangile, saint Luc nous promet de raconter les événements dans leur ordre véritable (καθεξῆς), c'est-à-dire dans leur succession naturelle : ce qui suppose un ordre habituellement chronologique. Il ne s'interdit pas cependant pour abrégé de disposer quelquefois certains faits selon leur lien logique. La fidélité à conserver le plan de la catéchèse l'empêchera, d'ailleurs, de suivre l'ordre absolument chronologique³.

Pour encadrer les événements de la vie publique du Sauveur, les trois synoptiques ont

1. Cf. les chapitres xv et xvi.

2. Par exemple le récit des disciples d'Emmaüs.

3. On prétend assez généralement que saint Luc s'est servi de l'Évangile de saint Marc. Qu'il ait connu la catéchèse romaine, rien de plus vraisemblable, puisqu'il a séjourné à Rome durant la première captivité de saint Paul. A-t-il connu le second évangile lui-même ? c'est probable ; mais ce ne fut pas avant d'avoir composé le sien, s'il le fit durant la captivité de saint Paul à Césarée. Quant à affirmer que saint Luc s'est directement servi du second Évangile comme source pour la composition de son œuvre, c'est plus que douteux. On ne peut nier sans doute qu'il n'y ait entre certaines parties des deux Évangiles des ressemblances très étroites qui ont incliné à

adopté le même plan général : le baptême, la Galilée, le voyage à Jérusalem, la dernière semaine dans la Ville sainte terminée par la mort et la résurrection. Cette *division quadripartite*, ils l'ont prise à la même source, la catéchèse orale. Ils l'ont religieusement gardée

croire à un emprunt. Cependant, il reste plus d'une difficulté qui n'a point encore reçu de solution favorable à cette dépendance. Dans les récits ou cycles de récits parallèles, saint Luc présente fréquemment des expressions plus araméennes que saint Marc. Sans vouloir traiter ici cette question qui demanderait de longs développements, prenons un exemple. L'expression καὶ ἐγένετο, traduction de l'hébraïsme si connu, *vayehi*, « et il arriva que », si fréquent dans les récits de l'Ancien Testament, se rencontre 6 fois seulement dans saint Matthieu et 4 fois dans saint Marc, tandis qu'on la trouve 40 fois dans saint Luc (8 fois dans les deux premiers chapitres et 32 fois dans le reste). On pourrait citer beaucoup d'autres hébraïsmes, absents des récits parallèles de Marc et de saint Matthieu. On ne conçoit guère un écrivain, aussi grec que saint Luc, saupoudrant d'expressions araméennes le récit de son devancier, qui lui servirait de source.

Saint Luc nous dit qu'il s'est informé des témoins mêmes et prédicateurs de la bonne nouvelle. Reproduisant d'abord leur catéchèse, dans la forme qu'elle avait revêtue dans son milieu, il a eu aussi ses informations particulières qui lui ont permis de compléter, de préciser, de coordonner cette catéchèse. Il a consulté et fait parler ceux qui avaient entendu le divin Maître. Dans son prologue il fait aussi allusion à des écrits assez nombreux qui avaient tenté de fixer des parties plus ou moins complètes de la prédication apostolique. Ils peuvent comprendre des essais de traduction grecque de la catéchèse de Jérusalem ou du premier

et sous aucun prétexte ils n'ont voulu la briser, bien qu'elle eût ses inconvénients au point de vue historique.

Ni les prédicateurs de cet Évangile, ni nos synoptiques n'ont jamais pensé que la vie publique de Jésus s'était déroulée dans une seule année. Les événements qu'ils racontent n'ont évidemment pu s'accomplir en un si court espace de temps. Leur récit du reste fait une allusion voilée à plusieurs Pâques. Ils ont tous l'épisode des épis froissés (MATTH., XII, 1; MARC., II, 23; LUC., VI, 1) et, un notable laps de temps après, le miracle de la multiplication des pains (MATTH., XIV, 13; MARC., VI, 31; LUC., IX, 10). Or, les épis mûrs, non encore moissonnés, supposent l'époque de la fin de mars ou commencement d'avril. Le récit de la multiplication des pains, dans saint Marc (VI, 39), nous fournit

l'évangile pour l'usage des Juifs hellénistes, et d'autres recueils contenant des fragments plus ou moins étendus qui ont pu servir à la prédication romaine. Ces écrits utilisés à Rome y ont perdu peu à peu les hébraïsmes et se sont imprégnés de traits particuliers, à l'audition de Pierre. Rien n'empêche que saint Luc ne s'en soit servi à titre de source secondaire ou aide-mémoire. En cette matière il ne faut non plus oublier qu'un évangile tel qu'est chacun de nos synoptiques, étant destiné avant tout à recueillir la catéchèse élémentaire de son milieu, ne vise pas à être complet, et à réunir tout ce qui a pu se dire dans un autre milieu : le choix des matériaux est déterminé par le but, le plan, et aussi l'intention de ne pas être trop étendu.

également une autre indication de temps : « On fit asseoir les foules par groupes sur l'herbe verte (χλωρός). » Ce gazon vert et frais suppose le miracle accompli aux environs de la Pâque¹. C'est donc une Pâque, différente de la Pâque des épis froissés : ce qui donne, à tout le moins, un peu plus de deux ans pour le ministère de Jésus-Christ. La comparaison des synoptiques avec saint Jean, comme nous le verrons plus loin, nous obligera à reconnaître une autre Pâque, avant les deux dont nous venons de parler. Nous pourrons ainsi compter, pour la vie publique de Jésus-Christ, environ trois ans et demi.

Ces trois ans et demi ramènent plusieurs fois la célébration d'un certain nombre de fêtes religieuses : Pâque, la Pentecôte, la fête des Tabernacles, la Dédicace, etc. Selon les coutumes juives, les habitants de la Palestine avaient à cœur de venir à Jérusalem pour assister chaque année au moins à quelqu'une de ces solennités. Ces pèlerinages sont si connus que les synoptiques n'ont pu les ignorer, et d'autre part, reconnaissant en Jésus un fidèle observateur de la loi de Moïse, ils ne pouvaient leur venir à l'idée qu'il se fût abstenu de les célébrer. Une parole prononcée par le Sauveur vers la fin de son

1. Saint Jean (vi, 4), qui raconte la multiplication des pains, nous dit en effet que l'on était proche de la Pâque.

ministère et relevée par saint Matthieu (xxiii, 37) et saint Luc (xiii, 34), fait allusion à diverses tentatives de prédication dans la Ville sainte : « Jérusalem... combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes et tu ne l'as pas voulu ! » On ne comprendrait pas non plus, comment Jésus, s'il n'était pas venu plusieurs fois déjà à Jérusalem, aurait pu, dès son entrée pendant la dernière semaine, y trouver parmi ses habitants des amis et des disciples¹.

Si les synoptiques n'ont pas mentionné ces pèlerinages à Jérusalem, aux différentes fêtes, qui auraient été des points de repère dans le cours des trois années, c'est que ces allées et venues auraient brisé le plan de la catéchèse primitive. Le second point, dans ce plan, développait l'œuvre galiléenne en son entier sans aucune sortie pour aller à Jérusalem. A l'achèvement de cette œuvre seulement, le Christ s'y rend pour la dernière pâque et consommer son sacrifice.

Il est utile d'insister sur ce *plan quadripartite* et sur les nécessités qu'il a imposées aux synoptiques. L'apologétique peut y trouver la solution de maintes difficultés, qui arrêtent dans la lecture de ces trois Évangiles, et une réponse aux objections que, sous prétexte de

1. Comme Nicodème, Joseph d'Arimathie, et le disciple chez lequel se fit la dernière pâque.

contradictions, on a soulevées contre leurs récits. Donnons quelques exemples.

1^o *Le retour en Galilée.* — La narration de saint Jean nous offre un premier retour de Jésus en Galilée après son baptême (I, 43; II, 12) et un second, plusieurs mois, près d'un an après (IV, 2, 25). Les synoptiques ne peuvent mentionner les deux retours : les allées et venues à Jérusalem briseraient le cadre du second point, consacré par la catéchèse au ministère galiléen en un seul tout. Force est donc de choisir pour la rentrée en Galilée ; saint Matthieu (IV, 12), et saint Marc (I, 14) choisissent le second retour, saint Luc (IV, 14) le premier.

Le retour, dont parlent saint Matthieu et saint Marc, coïncide avec le moment où Jean-Baptiste est livré à Hérode Antipas et emprisonné. Après avoir terminé le récit de la tentation, le premier évangile (IV, 12) continue en ces termes : *Or Jésus, ayant appris que Jean avait été livré, se retira en Galilée.* Le second évangéliste (I, 14) s'exprime de même : *Après que Jean eut été livré, Jésus vint en Galilée.* Or, d'après le quatrième évangile (III, 24, et IV, 1-4), l'emprisonnement de Jean-Baptiste n'eut pas lieu vers l'époque du premier retour en Galilée, mais plusieurs mois après la première Pâque, pour laquelle Jésus était venu de Capharnaüm à Jérusalem.

Saint Luc, voulant parler du premier accueil fait à Jésus par ses compatriotes, raconte la rentrée qui suivit le baptême : *Jésus, sous l'action puissante de l'Esprit, s'en retourna en Galilée* (Luc., iv, 14). Ayant choisi ce premier retour, il ne peut, d'après le plan de la catéchèse, mentionner le second, que signalent saint Matthieu et saint Marc. Il n'a plus alors la même occasion de remarquer la coïncidence de ce second retour de Jésus avec l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Il placera la mention de ce dernier fait, par anticipation, à la fin de la section concernant la prédication du précurseur (Luc., iii, 19).

C'est bien en effet le premier retour de Jésus à Nazareth que S. Luc a l'intention de raconter. Les faits de son chapitre iv sont dans une étroite dépendance les uns des autres. Après le baptême Jésus, plein de l'Esprit, remonte du Jourdain et est conduit par l'Esprit dans le désert (iv, 1). Après sa victoire sur le démon, il retourne en Galilée sous l'action puissante de l'Esprit (iv, 14).

Le premier discours dans la synagogue de Nazareth se présente comme l'inauguration de son ministère. Après avoir lu le passage d'Isaïe, qui décrit la restauration messianique sous les traits de l'année jubilaire, Jésus en fait l'application à la situation présente. « Aujourd'hui

cette parole de l'Écriture s'accomplit à vos oreilles. » A l'heure même il proclame donc l'ouverture du jubilé messianique.

Tout s'explique à merveille si nous avons là le tout premier début du ministère de Notre-Seigneur. Quant à l'étonnement des auditeurs en entendant une telle déclaration de sa bouche, il s'explique mieux, si le divin Maître n'a point encore prêché en Galilée, ni à Jérusalem. Au verset 22 de ce chapitre iv s'arrête le récit de la première visite à Nazareth. Ses compatriotes, qui l'avaient vu, jusqu'à l'âge de trente ans, travailler avec Joseph sans qu'il attirât sur lui l'attention par des marques extérieures d'une sagesse et d'une puissance exceptionnelles, ne reviennent pas de leur étonnement en l'écoutant parler dans la synagogue et expliquer avec tant d'à-propos et de grâce le célèbre passage d'Isaïe en rapport si parfait avec le ministère qu'il inaugurerait.

La seconde partie du discours dans ce récit (iv, 23-30) nous fait assister sans transition¹ aux sentiments malveillants de ces mêmes compatriotes, qui contrastent étrangement avec les dispositions du début. On s'explique difficilement comment, dans une même séance, les

1. Un simple καὶ εἶπεν sépare les deux parties du discours. Nous verrons plus loin dans un exemple semblable p. 200, que cet aoriste indique un changement de situation.

dispositions des assistants ont pu changer d'une façon si brusque et si complète. Plus grave difficulté : la seconde partie du discours fait allusion à des miracles opérés à Capharnaüm et cependant le séjour dans cette ville est manifestement postérieur à la première venue de Jésus à Nazareth, quelques semaines après le baptême. On verra plus loin, p. 105, la place à assigner à cette seconde partie du récit.

Saint Luc aurait donc réuni dans un même discours les paroles prononcées par Jésus à son double passage à Nazareth. Comme le second suivit le premier de près, quelques semaines plus tard, la préoccupation de simplifier son récit et de se rapprocher de la catéchèse primitive, lui a fait adopter ce procédé¹. Il rapporte bien ce que Jésus a dit dans la synagogue de cette ville, mais il ne distingue pas les situations différentes des deux parties du discours. Un tel procédé n'est pas plus extraordinaire que celui de saint Matthieu, qui, dans les grandes instructions sur le royaume de Dieu, ne fait pas difficulté d'ajouter aux paroles, prononcées dans la situation marquée, d'autres paroles empruntées à des circonstances diverses, mais rapprochées des premières par l'analogie des idées et pouvant leur servir de complément.

1. S. Matthieu et S. Marc ont de même groupé trois visites à Nazareth. Voir appendice II, p. 360.

2° *Les vendeurs chassés du temple.*— La place donnée à ce fait par les synoptiques est un exemple plus frappant de leur fidélité au plan quadripartite de la catéchèse. D'après S. Jean (II, 13-22) c'est dès son premier voyage que Jésus chassa ces profanateurs du temple.

Un tel acte d'autorité se comprend au début de son ministère : il se pose résolument, à la première occasion, en défenseur des droits de Dieu. Les paroles qu'il prononça, en accomplissant cet acte vengeur de la sainteté du temple, étonnèrent ses auditeurs. Trois ans plus tard, ses ennemis voulurent en tirer parti contre lui; mais le souvenir de ce qu'il avait dit était passablement brouillé dans la mémoire des témoins, en sorte qu'ils ne purent se mettre d'accord dans leur déposition. Si le fait a eu lieu au commencement du ministère de Jésus, alors que la haine des pharisiens n'avait pas encore eu l'occasion de s'éveiller contre lui, on comprend ces oublis et ces confusions, à trois ans de distance. Mais vient-on à supposer le fait placé deux ou trois jours seulement avant l'arrestation et le jugement de Jésus, à un moment où ses ennemis épiaient ses moindres paroles et ses démarches, on s'explique difficilement que leur haine ait eu si peu d'attention et de mémoire.

Cependant, à lire les synoptiques, il semble, au premier abord, que les vendeurs ont été chassés du temple, quelques jours seulement

avant la Passion. Remarquons toutefois qu'ils ne sont pas d'accord pour le moment précis de cet événement. Saint Matthieu et saint Luc le placent au soir de l'entrée triomphale de Jésus; saint Marc au lendemain. Si l'on adopte la place des deux premiers, comment justifier l'exactitude de saint Marc? Si l'on préfère la disposition adoptée par saint Marc, comment également ne pas reconnaître une contradiction dans les deux autres? Mais que l'on fasse attention au plan des synoptiques, on se convaincra que ce n'est ni au premier jour, ni au second de la dernière semaine, que l'épisode doit être placé, mais bien, d'après saint Jean, au premier voyage à Jérusalem. Dans les synoptiques, fidèles à la division quadripartite de la catéchèse primitive, ce fait, ne pouvant trouver place dans les trois premières parties, devait nécessairement être rejeté dans la dernière.

Quand il s'agit de paroles du Christ prononcées en dehors de Galilée et avant le dernier voyage à Jérusalem, saint Matthieu, qui, comme nous le verrons, en recueille un certain nombre, a la ressource de les unir à d'autres discours tenus vraiment en Galilée et dans lesquels elles peuvent entrer, à titre de complément par une certaine analogie d'idées. La comparaison avec saint Luc, et le plan du discours nous avertissent qu'elles ne sont pas à leur place

véritable. Ces transpositions sont dans les procédés du premier évangéliste et conviennent sans difficulté au but didactique de son œuvre, .

Mais, dans le cas présent, le temple, où se passe l'épisode des vendeurs, est à Jérusalem, et ne peut se supposer ailleurs. Impossible donc de mettre le fait autre part que dans la section dernière ; et il ne reste pas d'autre moyen d'en parler que de le rattacher aux événements de la dernière semaine. Les synoptiques choisissent pour cela un moment, où ces événements amènent Jésus dans le temple. Pour les uns (MATTH, XXI, 12-17 ; LUC., XIX, 45), ce sera au soir de son entrée triomphale ; pour saint Marc (XI, 15), il préfère reporter l'épisode au lendemain. Saint Luc et saint Marc rattacheront aussi à un autre jour la question des Juifs demandant au Sauveur en vertu de quelle autorité il agissait de la sorte. Pour les trois évangélistes le lien est purement logique². Saint Jean, qui, comme nous

1. Voir en appendice : *Les procédés littéraires de saint Matthieu*, p. 276.

2. Lorsque saint Matthieu montre Jésus, accompagné des foules qui lui font triomphe, entrant dans le temple (XXI, 12), il profite de la mention du temple pour y rattacher la scène des vendeurs qu'il ne pouvait placer plus tôt. Les versets 12 et 13, qui la racontent, séparent singulièrement l'enthousiasme du peuple à l'occasion de l'entrée triomphale du Sauveur (enthousiasme décrit 9 à 11), de la question des pharisiens se plaignant à Jésus de cette manifestation populaire (v. 15). Saint Marc observe que, au moment

le verrons, tient à préciser les dates et veut nous apprendre à lire les synoptiques, nous avertit que l'expulsion des vendeurs eut lieu au premier voyage à Jérusalem. En reprenant le fait raconté par ses devanciers pour lui donner sa vraie place, il ajoute des détails négligés par ceux-ci et qui conviennent parfaitement au but particulier de son Évangile¹.

de son entrée triomphale dans le temple, Jésus considéra tout et se retira. Ce n'est que le lendemain, à son entrée dans le temple que le second évangéliste rattache l'expulsion des vendeurs. Mais on ne comprend pas bien, comment, ayant vu la veille la profanation du temple, Jésus l'aurait laissée impunie. On ne voit pas non plus comment il aurait toléré cet abus aux fêtes où il avait assisté précédemment.

1. Pour expliquer la divergence de date entre saint Jean et les synoptiques, on a dit souvent que le fait avait eu lieu deux fois et on a essayé de faire ressortir les différences entre les récits. Mais on ne peut guère raisonnablement soutenir cette répétition. De tels événements ne se passent pas deux fois avec les mêmes particularités et les mêmes paroles. Et, à la fin de la vie du Sauveur, le fait n'a pas, comme nous l'avons dit plus haut, sa place naturelle. Quant à certaines différences des récits, elles s'expliquent aisément. Aucun des synoptiques ne donne ordinairement tous les détails d'un fait : dans la catéchèse élémentaire primitive, chacun prend les choses en substance et relève ce qui va à son but. Saint Jean a repris le fait pour lui donner sa vraie place : ce que ne pouvaient faire les synoptiques en suivant leur plan. Et en même temps il fait ressortir les aspects de cette scène évangélique qui vont à un but plus élevé et qu'avait négligés l'enseignement élémentaire de ses devanciers. Ces détails d'ailleurs servent à expliquer les dépositions des témoins, rapportées par les synoptiques dans leur

3° *Le triple voyage des ch. ix-52 à xix-78, dans saint Luc.* — Les recherches de saint Luc lui avaient permis de recueillir un bon nombre de faits qui ne s'étaient pas passés en Galilée et qui, d'autre part, étaient antérieurs au dernier séjour à Jérusalem, et même au dernier voyage vers la Ville sainte. Pour les faire entrer dans son récit, sans briser le plan quadripartite, il a recours à un curieux procédé.

La seconde partie de son plan quadripartite renferme, comme dans les deux autres synoptiques, le ministère public de Jésus-Christ en Galilée. Cette partie se termine dans saint Luc par cette phrase (ix, 51) : *Quand les jours, où Jésus devait être enlevé du monde, furent près de s'accomplir, il manifesta résolument l'intention d'aller à Jérusalem.* Après cette indication, il semblerait que la troisième partie de son évangile devrait, comme en saint Matthieu et en saint Marc, contenir simplement le récit du dernier voyage à Jérusalem. Mais le lecteur qui entendrait ainsi cette section (ix-52 à xix-28) serait vite dérouté. Car le voyage qui commence au chapitre ix, 52, recommence deux autres fois (ch. xiii, 22 et ch. xvii, 11). A deux reprises, au récit de l'interrogatoire de Jésus devant le grand prêtre. Sans les additions de Jean, nous ne saurions, où, ni quand auraient été prononcées les paroles auxquels ces témoins font allusion.

moment où l'on voit le Christ rendu à Jérusalem¹, on se trouve brusquement ramené au début du voyage.

D'autre part, en comparant ce voyage dans saint Luc avec le récit des deux autres synoptiques, nous constatons que les faits parallèles au récit de saint Matthieu et de saint Marc se trouvent seulement à la fin de cette section de saint Luc, c'est-à-dire au chapitre XVIII.

A part quelques versets du commencement de ce dernier voyage en saint Matthieu (xix, 2-12) et en saint Marc (x, 2-12), relatifs à un enseignement sur le mariage indissoluble, et auxquels saint Luc fait allusion, mais qu'il place dans un voyage antérieur (xvi, 18), on peut suivre parallèlement les trois récits. Les synoptiques sont assez régulièrement d'accord pour les faits racontés et pour leur ordre. Voici l'indication des lieux parallèles :

1° *La bénédiction des petits enfants* : MATTH., XIX, 13-15 ; MARC., x, 13-16 ; LUC., XVIII, 15-17.

2° *Le jeune homme qui refuse d'être disciple* : MATTH., XIX, 16-26 ; MARC., x, 17-27 ; LUC., XVIII, 18-27.

3° *Récompense des Apôtres* : MATTH., XIX, 27-30 ; MARC., x, 28-31 ; LUC., XVIII, 28-30.

4° *La passion prédite* : MATTH., XX, 17-19 ; MARC., x, 32-34 ; LUC., XVIII, 31-34.

1. Cf. p. 67 et 72.

Entre le 3^e et le 4^e, saint Matthieu a inséré la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, qu'il est seul à donner.

5^e *Les fils de Zébédée* : MATTH., xx, 20-24; MARC., x, 35-41; saint LUC omet ce fait. Saint Matthieu (x, 25-28) et saint Marc (x, 42-45) donnent ici une réponse de Jésus-Christ reprenant les fils de Zébédée de leur ambitieuse demande, leçon d'humilité que saint Luc renvoie ailleurs (xxii, 24-30)¹.

6^e *L'aveugle de Jéricho* : MATTH., xx, 29-34; MARC., x, 46-52; LUC., xviii, 35-43.

Ce miracle termine la troisième partie dans les deux premiers synoptiques. Saint Luc ajoute la conversion de Zachée et la parabole des mines, qui conviennent parfaitement, et pour le lieu et pour les enseignements, à la fin du dernier voyage.

1. Cette leçon d'humilité est placée au jour de la Cène, et en cela saint Luc est d'accord avec saint Jean (xiii, 16-17). Sans doute à la suite de la demande des fils de Zébédée, Notre-Seigneur dut donner aux deux disciples des avis qui devaient répondre à la leçon conservée dans saint Matthieu et dans saint Marc, leçon qui ne pouvait être bien différente des conseils d'humilité proposés aux apôtres durant la dernière cène. Mais l'allusion finale au Fils de l'homme *qui n'est pas venu pour être servi, mais pour servir* (MATTH., xx, 28 et MARC., x, 45), se rapporte plus précisément à l'attitude du Sauveur dans l'épisode du lavement des pieds. Cf. JOAN., xiii, 15-17 et LUC., xxii, 27.

C'est donc seulement vers la fin de sa troisième partie (xviii, 15) que saint Luc rejoint les deux autres synoptiques racontant le dernier voyage à Jérusalem. Que sont alors les chapitres ix, 52 à xvii, 10 qui précèdent ? Le troisième évangéliste paraît y avoir placé tout ce qui s'est passé en dehors de la Galilée, antérieurement au dernier pèlerinage. Car ces chapitres ne peuvent se rapporter au même voyage, puisque deux fois on y aboutit au terme qui est Jérusalem. Ils concernent donc deux voyages précédents. Pour les raconter, sans briser le plan quadripartite consacré par la catéchèse, saint Luc a recours à un curieux procédé, qui consistera à raconter les faits, mais en s'abstenant de donner les indications de temps et de lieu, qui pourraient marquer trop ouvertement la présence de Jésus aux environs de Jérusalem, ou à Jérusalem même, avant la dernière semaine.

Malgré ces précautions et cette réserve, il est possible de suivre assez bien, grâce à des indications çà et là, les pas de Jésus dans la première section (ix, 52 à xiii, 21) de cette III^e partie. Le Sauveur paraît vouloir entrer en Samarie : il s'approche d'un village samaritain, voisin de la Galilée (ix, 51). N'y étant pas favorablement accueilli, il prend la direction du lac de Tibériade et de la Pérée. Il arrive

à Jéricho : dans cette ville ou dans les environs, il prononce la parabole du bon Samaritain (x, 30). Nous le rencontrons ensuite à Béthanie, dans la maison de Marthe et de Marie (x, 38-42). Béthanie est à près de trois kilomètres de Jérusalem : il est donc assez naturel de trouver bientôt Jésus dans la Ville sainte. Les incidents et les enseignements du chapitre xi ont leur situation marquée à Jérusalem plus que partout ailleurs. A la suite du séjour à Béthanie saint Luc place en effet une série d'enseignements : la demande par les apôtres d'une formule de prière et une instruction sur la persévérance dans l'oraison (xi, 1-13). Au lieu d'indiquer l'endroit, comme il le fait d'ordinaire dans la première partie de son évangile, saint Luc se sert d'une expression vague : *cum esset in quodam loco orans*. Cet *in quodam loco* est une imprécision volontaire, comme, quelques versets plus haut, *quoddam castellum* cache Béthanie¹. Ce *certain endroit* pourrait bien être le mont des Oliviers sur le chemin de Béthanie à Jérusalem, ainsi que le croyait une ancienne tradition, à laquelle on a souvent reproché de ne correspondre à aucune indication évangélique. Sans garantir, bien entendu, l'endroit précis, ne serait-elle pas plus vraie qu'on ne pensait? Quoi qu'il en soit, saint Matthieu et

1. S. Luc ne pouvait ignorer Béthanie. Cf. Appendice II.

saint Marc confirment indirectement la place donnée par S. Luc à ces enseignements sur la prière.

Saint Matthieu a fait entrer le *Pater* dans le sermon sur la montagne (vi, 9, 15), et laissant de côté la parabole de l'ami importun, il n'en a retenu que les exhortations sur la persévérance dans la prière, qu'il place un peu plus loin, dans le même discours sur la montagne (vii, 7). Il n'est pas difficile de voir que ces additions n'ont qu'un lien assez lâche avec la suite des idées dans le second et le troisième point de son sermon ¹. « Gardez-vous bien de faire vos bonnes œuvres pour être vus des hommes », est-il dit dans ce second point. Et le divin Maître donne, comme exemple, l'aumône, la prière et le jeûne. Ne priez donc pas pour être vus des hommes, mais plutôt dans le secret (vi, 1-6). A cette pureté d'intention exigée dans la prière, sont rattachés et le conseil de ne pas multiplier les formules, et le *Pater*, qui résume en peu de mots ce que nous devons demander à Dieu. On ne saurait voir là le développement de la même idée. De même les conseils ajoutés par saint Matthieu au troisième point de son discours (vii, 7-12) ne se comprennent bien qu'à la suite de la parabole de l'ami importun ² (Cf. Luc., xi, 8-9).

1. Voir à l'Appendice, p. 283.

2. Cf. plus loin, p. 284.

Saint Matthieu, fidèle au plan quadripartite, ne trouvait pas où placer ces leçons importantes sur la prière. Il les a tout simplement fait entrer dans le sermon sur la montagne¹. Il a usé du même procédé pour plusieurs autres enseignements rapportés par saint Luc dans cette section des *Voyages de Jésus-Christ*, par exemple les exhortations au détachement des biens de ce monde (MATTH., VI, 26-34) qui ne s'expliquent complètement qu'à la suite de la parabole du riche confiant en ses richesses, que nous trouvons plus loin dans saint Luc (XII, 16-34)².

Saint Marc n'a pas de sermon sur la Montagne : il ne relève pas d'habitude les longs discours. Il fera cependant allusion au Pater, mais placera cette allusion pendant le séjour à Jérusalem durant la dernière semaine (MARC., XI, 25-26) : « Lorsque vous *vous disposerez à prier*, pardonnez si vous avez quelque chose contre

1. On a souvent dit que le *Pater* aurait été enseigné deux fois, en des circonstances différentes. Mais si le *Pater* avait été déjà donné aux apôtres, on ne s'explique pas que, plus tard, ils aient demandé au divin Maître une formule de prière, semblable à celle que Jean-Baptiste avait laissée à ses disciples. On a essayé d'échapper à la difficulté, en prétendant que la seconde demande aurait été faite non par les apôtres, mais par les disciples. Comme s'il n'y avait eu que des apôtres, pour entendre le sermon sur la montagne, et comme si les apôtres ou disciples, instruits de cette formule, l'auraient soigneusement cachée à leurs compagnons !

2. Cf. p. 286.

quelqu'un, afin que *votre Père, qui est aux cieux, vous pardonne aussi vos péchés*; que si vous ne pardonnez pas, *votre Père qui est aux cieux* ne vous pardonnera pas non plus vos péchés. » Qui ne voit ici le parallèle des enseignements de saint Matthieu dans le sermon sur la montagne (vi, 12-15)? En plaçant ces enseignements à Jérusalem, saint Marc est d'accord avec saint Luc, seulement il les renvoie à la dernière semaine, n'ayant pas d'autre moyen pour rester fidèle au plan quadripartite de la catéchèse, du moment qu'il n'a pas recours au procédé particulier de saint Luc, qui nous occupe en ce moment.

En poursuivant le texte de saint Luc, nous trouvons (xi, 14-26) la guérison du possédé muet. Les pharisiens, jaloux de l'influence prise par Jésus au centre même de leur domination, s'efforcent de détruire l'effet de ses miracles en l'accusant d'agir au nom de Béełzébub, prince des démons. Puis ils le tentent, en lui demandant un signe; mais le Sauveur ne leur en donnera pas d'autre que celui de Jonas (xi, 29-36). Invité chez un pharisien, l'occasion lui est fournie d'adresser de terribles reproches aux hypocrites de la secte (xi, 37-54).

Pour ce qui suit (chapitre xi à xiii, 21), il est plus difficile de déterminer d'une manière générale à quel moment doivent se placer les faits

et les discours¹. Nous trouvons d'abord deux avis : le premier, l'invitation de se mettre en garde contre le levain de l'hypocrisie pharisaïque ; et le second, sur le danger de rejeter le Fils de l'homme et de blasphémer contre le Saint-Esprit (xii, 1-12). Un incident introduit la parabole de l'homme riche qui ne s'occupe que d'agrandir ses possessions : ce qui amène les conseils sur le détachement des biens de ce monde et la confiance en la Providence (xii, 13, 40), conseils, que saint Matthieu, embarrassé, avons-nous dit², de leur trouver une place chronologique, a fait entrer dans le sermon sur la montagne. La mention des Galiléens massacrés à Jérusalem pendant les sacrifices, et des malheureux ensevelis sous les ruines de la tour de Siloé, peut se comprendre sans supposer la présence de Jésus à Jérusalem (xiii, 1-5). La nécessité de faire pénitence, rappelée à ce sujet, introduit la parabole du figuier stérile qui paraît bien symboliser l'impénitence de Jérusalem malgré les efforts multipliés du divin Maître (xiii, 6-9). Probablement faut-il

1. La discussion de chaque fait et la détermination de sa place dans cette section, xii à xiii, 21, ne pouvant s'établir sans la comparaison avec les autres synoptiques et saint Jean, demanderaient une synopse complète : ce que nous espérons faire un jour.

2. Voir plus haut, p. 69 et 287.

assigner au retour de la Ville sainte la guérison de la femme courbée depuis dix-huit ans (xiii, 10-17) et les deux paraboles du senevé et du levain (xiii, 18-21)?

Toujours est-il qu'au verset 22 de ce même chapitre xiii nous sommes transportés de nouveau, sinon en Galilée, du moins sur la route, plus ou moins loin de Jérusalem. « Il allait à travers les villes et les villages, enseignant et faisant route vers Jérusalem (xiii, 22). » Tout à l'heure nous étions à Béthanie et à Jérusalem; nous voici de nouveau au milieu d'un voyage dont la direction est la Ville sainte. Et, fidèle au même procédé, saint Luc s'abstient également, dans ce second voyage, de préciser les endroits où Jésus s'arrête.

L'avertissement sur la porte étroite qui conduit au royaume et que peu d'Israélites franchiront, en laissant la place aux Gentils, plus pressés (Luc., xiii, 23-30), peut avoir été donné dans le cours du voyage. Rien ne s'oppose non plus à ce qu'il l'ait été « sur les places » de Jérusalem même, si la suite du récit suppose la Ville sainte.

C'est en Pérée qu'on place communément les menaces d'Hérode (Luc., xiii, 31-33). Hérode étant maître de cette région, les pharisiens auraient conseillé à Jésus d'en sortir promptement, pour échapper au tyran qui aurait voulu

lui réserver le sort de Jean-Baptiste. Mais on ne s'explique pas bien pourquoi les pharisiens, ennemis de Jésus, se montrent si empressés de lui faire éviter un piège. Ne devaient-ils pas plutôt voir avec plaisir qu'en séjournant dans cette contrée il s'exposait à tomber entre les mains d'Antipas? Si, au contraire, on suppose Jésus prêchant à Jérusalem, on comprend que ses ennemis, désireux de se débarrasser de sa présence en cette ville, aient pu chercher à l'intimider par l'annonce de la venue d'Hérode à l'occasion de quelque fête juive, ou même combiner quelque mauvais coup avec le meurtrier de Jean-Baptiste. Jésus répond aux pharisiens qu'il continuera simplement à exercer son ministère, le temps voulu par lui. Il n'a pas à quitter Jérusalem devant ces menaces. *Il ne convient pas, dit-il, qu'un prophète périsse hors de Jérusalem.*

Lapostrophe à la ville coupable, qui suit immédiatement (xiii, 34-35), ne se comprend bien qu'à Jérusalem¹. « Jérusalem, Jérusalem,

1. Saint Matthieu place cette apostrophe à Jérusalem, durant la dernière semaine. Il a raison pour le lieu, et non pour le temps. Mais il ne pouvait la placer plus tôt, puisqu'il raconte que le dernier voyage du Christ à la Ville sainte. Il rattache ces paroles à la fin d'un discours dirigé contre les pharisiens (xxiii, 37-39), discours composé d'une série de malédictions réunies ensemble, selon son habitude, mis qui n'ont pas toutes été prononcées dans cette

qui tues les prophètes, qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble sa couvée sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu! Voici que votre maison vous sera laissée; mais je vous le dis, vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!* » Le Sauveur s'adresse à Jérusalem qu'il a sous les yeux, qu'il est venu souvent solliciter à la pénitence, qu'il a voulu défendre contre les ennemis de son vrai bonheur. Puisqu'ils ne veulent pas, eux les chefs et les docteurs de la cité sainte, de la protection du Fils de l'homme, du vrai Messie d'Israël, il les abandonne à eux-mêmes. « Votre maison vous sera laissée à défendre. Ne comptez pas sur moi. Désormais je ne viendrai plus vous exhorter jusqu'au jour où vous direz : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!* » Vous aurez peut-être alors une autre attitude; puisse-t-elle vous préserver de la ruine!

En effet, à son dernier voyage à Jérusalem au jour de son entrée triomphale, Jésus se présente à Israël, comme son roi : dernière tentative faite à la cité de Dieu ! Si elle accepte son Messie, elle trouvera le salut. Ce jour-là les foules se pressent autour du Sauveur entrant dans la circonstance, comme le montre la comparaison avec saint Luc.

Jérusalem et s'écrient : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!* Et lui, apercevant du mont des Oliviers la cité dans toute sa splendeur, mais prévoyant sa ruine prochaine, il pleura sur elle en disant : « Si toi aussi, au moins en ce jour qui t'est donné, tu avais connu le message de paix! mais maintenant il est caché à tes yeux. Puisque tu n'as pas connu ce jour, d'autres viendront, jours d'angoisse et de haine, parce que tu n'as pas connu le temps où Dieu vient te visiter. »

Ces deux scènes se répondent à quelques mois de distance, à Jérusalem. Mais le plan quadripartite ne permet pas à saint Luc de préciser les lieux, dès qu'il s'agit de la Ville sainte ou de ses environs, dans cette troisième partie de son Evangile, avant le dernier voyage proprement dit.

Dans les versets suivants (xiii, 33-35), saint Luc paraît bien conduire Jésus dans la Ville sainte et le faire asseoir à la table d'un pharisien (xiv, 1-15). La parabole du festin, avec sa distinction entre les rues et places de la ville et les chemins du dehors, où l'on va chercher les invités du second appel, paraît bien indiquer encore la cité sainte, la cité théocratique. Quant au reste, les paraboles de la miséricorde, et celles du bon usage des biens en vue de l'autre vie, avec l'économe infidèle et le mauvais riche, sont des enseignements

qui se comprennent encore à Jérusalem, mais pourraient également avoir été donnés en route pendant le retour.

Au chapitre XVII, 11, nous sommes de nouveau brusquement ramenés, en Galilée, ou plus précisément sur la frontière de cette contrée et de la Samarie, et nous y trouvons Jésus se dirigeant encore vers Jérusalem par la Pérée. Nous rejoignons alors les deux premiers synoptiques et leur récit devient parallèle jusqu'à l'entrée à Jéricho, qui cette fois est nommée. C'est donc bien le dernier voyage à Jérusalem. Les deux sections précédentes sont par conséquent des voyages antérieurs; saint Luc seul nous les a conservés, mais, pour ne pas briser le plan de la catéchèse, il n'a pu les introduire dans cette troisième partie qu'en supprimant les indications de temps et de lieu. Nous verrons plus loin, par le rapprochement de ces chapitres avec le cadre donné par saint Jean, à quel moment de la vie du Christ correspondent ces voyages à la Ville sainte¹.

Saint Matthieu et saint Marc, n'ayant pas eu recours à ce procédé, et reproduisant simplement la catéchèse primitive, ont été, par leur fidélité à suivre le plan quadripartite, contraints, ou à omettre plusieurs actions et paroles du

1. Voir p. 122 et 140.

Christ, ou, en les isolant de leurs circonstances particulières de temps et de lieu, à les rattacher, soit à la période galiléenne, soit à la dernière semaine de la vie publique du Sauveur. Par là s'explique la place différente donnée à un certain nombre de faits ou de paroles de Jésus par les deux premiers synoptiques, place moins satisfaisante que celle adoptée par saint Luc.

On voit, par ces exemples, l'influence du plan quadripartite de la catéchèse sur la disposition des matériaux qu'ont eus en main nos synoptiques. Saint Marc et surtout saint Luc nous apparaissent déjà plus fidèles à l'ordre chronologique, abandonné très souvent par saint Matthieu qui suit son dessein didactique. Toutefois, même chez les plus fidèles, le plan de la catéchèse a fait obstacle à une parfaite exactitude. Comment pourrions-nous retrouver l'ordre chronologique ? Ce sera en les rapprochant, surtout saint Marc et saint Luc, du quatrième Évangile.

CHAPITRE III

LE QUATRIÈME ÉVANGILE, SA POSITION RELATIVEMENT AUX SYNOPTIQUES

Le but principal de cet Évangile est nettement indiqué dans sa conclusion (xx, 31) : *Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom.* Tout, en effet, converge vers ce but à la fois dogmatique et pratique : démontrer que Jésus est vraiment le Messie, le Fils de Dieu, dans la pleine signification de ces deux termes, et prêcher la nécessité de la foi en ce Messie, en ce Fils de Dieu, pour obtenir la vie éternelle.

On le sait : vers la fin du premier siècle se rencontrèrent des esprits, incomplètement convertis à la foi chrétienne et subissant l'influence combinée d'idées juives et d'un certain dualisme, prétendant que Jésus n'était pas vraiment

Dieu, mais qu'au baptême une vertu divine était descendue pour habiter en lui jusqu'à la Passion exclusivement. (IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, I, xxvi, 1.) D'autres erreurs ne donnaient à Jésus que les apparences de la chair. De toute façon le Christ était ainsi divisé¹, et l'on ruinait par là l'incarnation et la rédemption. Aussi saint Jean traite-t-il ces prétendus philosophes d'antéchrists (I JOAN., II, 26 ; IV, 1-6 ; IV, 15).

Pour mettre les chrétiens en garde contre ces docteurs de mensonge, saint Jean se propose de leur prouver la divinité du Christ, non par des raisonnements, mais par le seul argument décisif pour leur foi, par le témoignage, par les paroles du Christ lui-même. Les synoptiques avaient donné un témoignage, eux aussi, mais sur l'envoyé de Dieu, sur le Christ et sur son œuvre considérés d'une façon plus extérieure pour ainsi dire. Le disciple bien-aimé donnera un témoignage, mais sur le Christ plus intime, sur sa divinité et son œuvre cachée aux regards, la vie éternelle qu'il apporte aux âmes². C'est en ce sens que Clément d'Alexandrie

1. La Vulgate a le mot très expressif : *solvit Christum*. Le texte grec actuel (I JOAN., IV, 3) porte : *ὁ μὴ ὁμολογεῖ, qui non confitetur*. Mais d'anciens mss. avaient l'expression plus caractéristique : *ὁ λύει, qui solvit*, s'il faut en croire SOCRATE, *Hist. Eccles.*, VII, 32 ; cf. IRÉNÉE, *Adv. Hær.*, III, xvii, 8, et TERTULLIEN, *Contr. Marcion.*, V, 16.

2. JOAN., xx, 31 et xxi, 24.

appelait les évangiles synoptiques *σωματικά*, et celui de saint Jean *πνευματικὸν εὐαγγέλιον* (EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, VI, xiv, 5).

Non plus que les synoptiques, il ne prétend faire une philosophie : il est un témoin. La première épître de l'apôtre peut servir de préface à son évangile. *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché concernant le Verbe de vie (car la vie s'est manifestée et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et s'est manifestée à nous), ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous.* Saint Jean nous transmettra donc ce qu'il a entendu, les paroles, le témoignage même du Christ, affirmant sa divinité et révélant les mystères de la vie éternelle.

Saint Jean aurait pu apporter les preuves de sa thèse sans nous tracer une biographie du Christ; car ce qu'il doit nous transmettre sur cet ordre de vérités transcendantes se rapporte à quelques moments de la vie du Sauveur, à un petit nombre de traits qui peuvent tenir dans une dizaine ou une douzaine de jours ¹.

1. La première pâque, l'entretien de Nicodème, la Samaritaine, la piscine de Bethesda, la multiplication des pains,

Mais son témoignage gagnerait singulièrement en clarté et en force s'il marquait en quelles circonstances le Divin Maître avait prononcé les paroles citées. Et comme ces paroles se rapportaient les unes à la Galilée, les autres plus nombreuses à des séjours dans la ville même de Jérusalem, aux principales fêtes juives, il était amené à noter avec précision ces divers théâtres de l'activité de Jésus-Christ.

Ces allées et venues entre la Galilée et Jérusalem l'obligeaient à dresser un cadre de la vie de Jésus-Christ tout différent de celui des synoptiques.

Le récit synoptique était alors certainement connu de tous les fidèles. Avec sa division quadripartite, simple et commode pour un enseignement élémentaire, on ne pouvait suivre en détail un ordre complètement historique. On savait sans doute à quoi s'en tenir, à l'origine, sur cette disposition. Mais à mesure qu'on s'éloignait des événements, que les survivants de la génération contemporaine du Christ disparaissaient, on risquait fort de se méprendre à moins qu'un témoin autorisé ne vînt rectifier l'apparence du récit synoptique. Aussi en même temps qu'il cherchait à appuyer son témoignage, en lui donnant un cadre réel, saint Jean

les deux ou trois derniers jours de la fête des tabernacles, la Dédicace, la résurrection de Lazare, la Cène.

était amené par là même à expliquer et à compléter ses devanciers. Ce souci est visible en mainte circonstance, en particulier dans l'insistance qu'il met, au début de son Évangile, à indiquer qu'il y eut, non pas un seul retour en Galilée, comme on pouvait le croire au premier abord d'après les synoptiques, mais bien deux retours¹, le premier après le baptême, le second après l'emprisonnement de Jean-Baptiste². C'est pourquoi il note avec soin qu'un miracle différent, à Cana, a signalé chacun de ces retours.

Ce n'est pas, sans doute, qu'il ait prétendu marquer toutes les fêtes juives auxquelles Jésus aurait assisté à Jérusalem, ni qu'il ait voulu donner chacun des points de repère permettant de faire concorder, en tout point, son récit avec celui des synoptiques. Non, ce n'est pas pour satisfaire la curiosité des historiens qu'il a donné des indications chronologiques. Il trace les grandes lignes et n'entre pas dans les détails. Il lui suffit de bien établir ses propres récits et d'écarter l'objection qu'on aurait pu lui faire, en se plaçant au point de vue de la disposition

1. La manière de procéder de saint Luc, différente des deux premiers Évangiles, le donnait déjà à entendre. Voir p. 56-58.

2. Les anciens l'avaient bien reconnu (EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, III, xxiv, 8-13).

synoptique. Mais ce qu'il fait nous aide à mieux lire les trois premiers Évangiles et nous permet de faire entrer leur narration dans son cadre,

Les fêtes juives qui servent de cadre à l'Évangile de saint Jean sont les suivantes :

1^o Une première Pâque placée à la suite du baptême et d'un court séjour en Galilée, la Pâque de l'expulsion des vendeurs du Temple (II, 11);

2^o Au chapitre v, « une fête des juifs » qu'on a fréquemment identifiée avec une seconde Pâque, mais que beaucoup, parmi les Pères ou les critiques modernes, croient être une autre solennité;

3^o Au chapitre vi, 4, la Pâque qui suivit de très près la multiplication des pains, et pour laquelle Jésus n'alla pas à Jérusalem;

4^o Au chapitre vii, une fête des Tabernacles, pendant laquelle le Sauveur se rendit dans la ville sainte;

5^o Au chapitre x, 22, une fête de la Dédicace, célébrée également par le Divin Maître à Jérusalem;

6^o Enfin, au chapitre xiii, la dernière Pâque. Sur ces sept fêtes juives, on compte d'ordinaire trois ou quatre Pâques, suivant qu'on identifie le *dies festus Judæorum* avec la Pâque ou une autre fête juive.

Un cadre si bien tracé n'est cependant pas

rempli par notre évangéliste. Après avoir fait rentrer Jésus-Christ en Galilée à la suite du baptême, saint Jean note simplement qu'il descendit à Capharnaüm avec ses disciples, et sans donner de détails sur les débuts de sa prédication, il se contente de cette formule générale : « Ils y demeurèrent *non multis diebus* (ii, 12). Et aussitôt il amène Jésus à Jérusalem pour la Pâque. Ce voyage à Jérusalem et le séjour en Judée pendant huit mois sont suffisamment développés. Mais quand il fait rentrer Jésus en Galilée, l'Évangéliste ne dit rien du ministère qu'il y exerça, tandis qu'il s'empresse d'ajouter : *Post hæc erat dies festus Judæorum* (v, 1). À peine le récit du miracle qui signale ce voyage est-il rapporté, avec le discours qui suivit, qu'il nous trouvons cette simple remarque : *Post hæc abiit Jesus trans mare Galilææ* (vi, 1). Le miracle de la multiplication des pains et le discours qui s'y rattache sont largement développés. Mais ce qui concerne l'activité du Sauveur en Galilée après ce miracle est résumé dans cette brève formule : *Post hæc ambulabat Jesus in Galilæam* (vii, 1), suivie aussitôt de celle-ci : *Erat in proximo dies festus Judæorum, Scenopigia* (vii, 2). L'auteur s'arrête avec complaisance sur les longs discours et le miracle éclatants qui signalèrent cette fête. Mais ensuite on ne dit pas si Jésus resta à Jérusalem ou s'il

éloigna; sans transition la fête de la Dédicace est introduite (x, 22).

Tout le ministère de Jésus en Galilée, à part le miracle de la multiplication des pains, se résume donc dans ces indications générales : *Manserunt non multis diebus* (ii, 12); *Post hæc* (v, 1); *Post hæc abiit* (vi, 1); *Post hæc ambulabat* (vii, 1). Ces simples formules relient entre eux les traits particuliers (miracles et discours) qui composent tout l'Évangile de saint Jean. Malgré les dates de fêtes qui forment un cadre si bien tracé, le récit reste donc intentionnellement fragmentaire. Les intervalles ne sont pas remplis. Une telle disposition, étrange si l'on isole l'Évangile de saint Jean, se comprend par le rapprochement des synoptiques. L'auteur suppose évidemment leur récit connu de tous, et sa propre narration ne peut s'expliquer sans leur secours.

Une des premières questions qui se posent, en examinant les fêtes que mentionne saint Jean et qui forment le cadre de son récit et de celui des synoptiques, est de savoir combien d'années elles supposent au ministère public de Jésus-Christ.

L'expérience montre que les idées les plus sujettes à caution finissent par trouver des défenseurs. Quelques exégètes ont tenté de ramener à une année les sept fêtes du quatrième Évangile

afin d'y trouver « l'an de grâce du Seigneur » (Is., LXI, 2 et Luc., IV, 19), auquel se réduirait pour eux l'Évangile synoptique. Saint Irénée (*Hær.*, II, xxxii, 6) s'élevait déjà fortement contre cette fausse interprétation et en montrait les inconséquences. Il n'y a pas lieu d'en douter; comme nous l'avons vu, l'Évangile synoptique, derrière une première apparence, suppose en réalité plusieurs Pâques, qu'il n'était pas dans son plan de signaler expressément. Le texte de saint Jean ne se prête pas davantage à une telle contraction. On a tenté de la rendre possible en supprimant la mention de la Pâque au chapitre vi, 4. Cette suppression est arbitraire, les manuscrits ne l'autorisent pas; et en tout cas elle ne servirait à rien. En effet dans le récit de saint Jean, comme dans le récit de saint Marc, l'herbe sur laquelle s'asseoient les foules pour recevoir les pains multipliés, est dite verte, fraîche, abondante : observation qui nous ramène au printemps, et par conséquent suppose le temps de la Pâque peu éloigné. Nous avons donc là, indirectement signalée, une seconde Pâque différente de celle du chapitre I, 13. Ces deux Pâques, avec celle de la dernière semaine du Christ, donnent donc pour son ministère au moins deux années.

Faut-il donc réduire à ces deux ans ou deux ans et demi la vie publique de Jésus? Bon nombre

d'exégètes s'y croient autorisés, en supposant que le *dies festus Judæorum* du chapitre v est une fête antérieure à la Pâque, par exemple la fête des Sorts (*Purim*) qui se célèbre un mois avant (14 et 15 d'adar). Dans cette hypothèse la seconde Pâque serait celle du chapitre vi, 4. On a ainsi trois Pâques seulement, et par conséquent deux ans ou deux ans et demi pour la durée du ministère de Jésus.

Sans doute l'expression de saint Jean, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (sans article), « une fête juive » comme portent les meilleurs manuscrits, est indéterminée et peut convenir à d'autres fêtes que la Pâque. Mais, parmi ces fêtes, fixer son choix sur celle des Sorts (*Purim*) trahit un grand embarras. Cette fête n'était pas à proprement parler religieuse; elle n'amenait pas de pèlerins à Jérusalem, puisqu'elle pouvait se célébrer partout. Rien n'oblige, comme nous le verrons, de faire revenir sitôt à Jérusalem Jésus rentré en Galilée depuis deux mois à peine. Le faire revenir pour la Pâque serait déjà assez hâtif; au moins y aurait-il une raison dans l'importance de la fête.

Mais, même si le texte devait se lire : ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (avec l'article) « la fête des juifs », comme portent d'assez nombreux manuscrits, l'expression ne désignerait pas nécessairement la Pâque. La fête des Tabernacles s'appelaît « la

fête » par excellence, « la fête de beaucoup la plus sainte et la plus grande » (JOSÈPHE, *Ant. Jud.*, VIII, IV, 1; XV, III, 3). La comparaison avec les synoptiques nous permettra plus loin de déterminer quel est ce *dies festus Judæorum* du chapitre v.

Pour le moment, il nous suffit d'établir que, quelque interprétation qu'on donne à cette expression¹, il faut nécessairement supposer une Pâque intermédiaire entre la première Pâque du chapitre II, 13, et la Pâque de la multiplication des pains (ch. VI). En effet après la première Pâque (II, 13) Jésus séjourna à Jérusalem et en Judée ou sur les bords du Jourdain, environ huit à neuf mois. En décembre², il se trouve en Samarie sur le chemin de la Galilée.

1. Toutes les fêtes juives ont eu leurs partisans : la fête de Pâque avec saint Irénée, la Pentecôte avec saint Jean Chrysostome, et aussi la fête des Tabernacles, la fête des trompettes, la fête de l'expiation, la fête de la dédicace, sans parler de la fête des *Purim*.

2. La date est indirectement marquée par la question de Notre-Seigneur à ses apôtres : *Ne dites-vous pas qu'il y a encore quatre mois jusqu'à ce qu'on fasse la moisson* (IV, 35)? Il est vrai, quelques exégètes anciens et modernes ont voulu voir dans cette question une maxime proverbiale qui ne préjugerait rien sur l'époque à laquelle elle a été faite. Après qu'on a semé, dirait Notre-Seigneur, il faut attendre quatre mois jusqu'à ce qu'on puisse moissonner. Ce proverbe signifierait que les fruits d'un travail ne se recueillent qu'après une longue attente. Mais en Palestine, l'intervalle qui sépare les semailles de la moisson n'est pas de quatre mois : il est de six (d'octobre au mois d'avril). De plus, l'adverbe *ἐτι*, « encore », suppose qu'un certain temps s'est déjà écoulé

Depuis ce retour jusqu'à l'époque de la multiplication des pains qui serait, dans l'hypothèse, la seconde Pâque, on ne compterait que trois ou quatre mois : temps insuffisant pour expliquer les faits énumérés par les synoptiques avant ce grand miracle. Mais surtout quand saint Marc et saint Luc nous racontent l'épisode des épis mûrs froissés, ils supposent clairement un autre printemps antérieur à celui de la Multiplication des pains, et séparé de ce miracle par un intervalle très notable¹.

A cette raison principale on pourrait ajouter la considération suivante. Réduire à deux ans et demi la vie publique de Jésus-Christ ne permet pas de trouver un temps de séjour en Galilée assez prolongé pour rendre raison du sentiment de la catéchèse primitive regardant cette période comme la partie la plus considérable de son ministère².

En effet on compte après le premier retour en Galilée environ trois mois de séjour. Venu à Jérusalem pour la première Pâque il ne rentre qu'au mois de décembre. De cette époque jusqu'à la Pâque suivante, qui, dans l'hypothèse,

depuis les semailles et qu'il reste *encore* quatre mois pour attendre la moisson. Il ne s'agit donc pas d'une maxime générale, mais d'une constatation de fait.

1. Voir plus haut, p. 52.

2. C'est ce sentiment qui a été en partie cause de la division quadripartite.

serait celle de la multiplication des pains, on compte encore environ trois mois, et, six mois depuis ce miracle jusqu'à la fête des Tabernacles, qui amène encore Jésus à Jérusalem. Après cette fête, saint Jean ne nous montre plus Jésus en Galilée, mais on le voit à la fête de la Dédicace à Jérusalem, puis sur les bords du Jourdain du côté de Jéricho, enfin à Éphrem. Le Sauveur serait-il rentré en Galilée entre la fête des Tabernacles et la Dédicace? Bien que saint Jean n'en dise rien, ce ne pourrait être que pour fort peu de temps, et encore cela paraît-il bien difficile pour trouver, dans ce système, place au long voyage raconté par saint Luc. Sur deux ans et demi de ministère, on ne trouve pour la Galilée, guère qu'un an, et encore coupé en trois parties, dont la plus longue n'atteint que six mois. Le premier séjour à Jérusalem et en Judée serait à lui seul presque aussi long.

Le rapprochement des synoptiques et de l'Évangile de saint Jean nous amène donc à reconnaître quatre Pâques pendant la vie publique de Jésus-Christ et par conséquent trois ans et demi pour la durée de son ministère. Cette conclusion sera fortifiée par l'étude particulière et comparative qu'il nous reste à faire de plusieurs passages de la vie du Sauveur, pour montrer comment s'éclairent mutuellement les synoptiques et le quatrième Évangile.

CHAPITRE IV

ACCORD DES SYNOPTIQUES ET DU IV^e ÉVANGILE

Pour montrer la vérité de cet accord d'après les principes précédents, il nous suffira de suivre les grandes lignes du récit évangélique, en nous arrêtant aux points les plus importants ou réputés les plus difficiles à concilier. Entrer dans tous les détails exigerait la reproduction complète des quatre Évangiles : ce qui ne peut se faire que dans une synopse.

Après avoir ainsi établi l'accord des synoptiques et du iv^e évangile premièrement pour les faits, il nous restera secondement à les comparer pour la doctrine.

I. Les faits. — 1^o *Mission de Jean-Baptiste et baptême de Jésus.*

La catéchèse primitive décrivait la mission de Jean-Baptiste en quelques traits, que les trois

synoptiques nous ont conservés. Ce même dessein général est marqué par chacun de son cachet particulier.

C'est en premier lieu l'apparition de Jean sur les rives du Jourdain et sa prédication dans MATTH., III, 1-10; MARC., I, 1-6; LUC., III, 1-14. Saint Matthieu, plus général, ne manque pas cependant de relever les allusions à l'avènement du royaume et à sa consommation. Saint Marc, plus bref, dit juste ce qu'il faut pour faire connaître le précurseur et se hâte d'arriver à Jésus lui-même, le Fils de Dieu annoncé à la première ligne de son Évangile. Saint Luc, plus historien, a soin de dater l'apparition du dernier prophète et note quelques traits particuliers de sa prédication.

Les foules s'ébranlent et s'empressent sur les rives du Jourdain pour recevoir le baptême de la pénitence, qui prépare au royaume nouveau. Elles se demandent si Jean ne serait pas le Messie, sans oser encore l'acclamer comme tel. Pour combattre l'erreur de l'opinion populaire, le prophète annonce qu'un autre viendra plus puissant que lui, et qui baptisera non simplement dans l'eau, mais dans l'Esprit-Saint. Lui, il se reconnaît indigne de porter, comme un esclave, ses sandales (MATTH., III, 11-12; MARC., I, 6-7; LUC., III, 15-17).

Le baptême de Jean, en préparant au nouveau

royaume, annonçait la fin de l'ancien : il convenait que le Messie, vrai Israël, vînt rattacher au Vieux Testament qui allait finir, le nouvel ordre de choses qu'il venait établir. Il se présente donc à Jean-Baptiste pour recevoir le baptême de la pénitence. Saint Matthieu (III, 14) nous rapporte que le Précurseur s'en défendit en disant : *C'est moi qui dois être baptisé par vous et vous venez à moi!* Jean reconnaît donc celui qui se présentait. Or, d'après le quatrième Évangile (I, 31), le Baptiste lui-même affirme qu'il ne connaissait pas Jésus quand il s'avança pour être baptisé. Depuis sa naissance, en effet, le fils de Zacharie avait grandi dans la Judée et était allé jeune encore au désert se préparer à sa mission. De son côté, Jésus avait vécu trente années caché à Nazareth. Ils ne s'étaient donc jamais rencontrés. Comment alors Jean, qui ne connaissait pas Jésus, put-il bien lui dire, en le voyant se présenter comme un des fils d'Israël, qu'il ne s'estimait pas digne de le baptiser?

On a souvent prétendu qu'une lumière surnaturelle l'avait éclairé : assertion gratuite. La solution de la difficulté paraît bien se trouver dans les synoptiques. D'après saint Matthieu (III, 6) et saint Marc (I, 5) les juifs qui demandaient le baptême de pénitence *confessaient leurs péchés*. En se disposant à recevoir le même baptême, Jésus a donc dû faire une confession,

non certes de ses propres péchés (puisque'il était, comme il l'affirmera lui-même, sans péché), mais une confession en rapport avec sa mission. De quelle façon ? L'Écriture ne le dit pas. Nous verrons Jésus dans la synagogue de Nazareth se servir d'un texte d'Isaïe¹ pour annoncer l'inauguration de sa mission. En se présentant devant le Baptiste, chargé des péchés de son peuple, Jésus dut sans doute rappeler quelques passages du serviteur de Yahveh (Is., LII, 13-LIII), comme ceux-ci : « Le serviteur de Yahveh pour justifier la multitude se charge de leurs iniquités. Dieu a fait tomber sur lui l'iniquité de nous tous. Il se résigne comme l'agneau conduit à la boucherie. Il est compté parmi les pécheurs, tandis qu'il porte les fautes de la multitude. S'il offre sa vie en sacrifice pour le péché, il aura une longue postérité. » Une confession d'un tel caractère fit comprendre à Jean-Baptiste que le Saint de Dieu était devant lui ; et il eut bientôt, grâce à la vision et à la voix du ciel, confirmation absolue de la personnalité et de la mission de Jésus. Ce qu'il entendit dans cette première rencontre, il s'en est souvenu quelque temps après, et il y fit allusion quand il appela Jésus *l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde*.

1. Il le fait également devant les envoyés de Jean-Baptiste (LUC., VII, 22 ; Is., XXXV, 5).

Plusieurs Pères ont vu dans le bouc émissaire chargé, au jour de l'Expiation, des péchés du peuple et chassé au désert, une figure du Christ se chargeant des fautes de l'humanité et après le baptême passant au désert quarante jours. Le Christ fidèle à accomplir toute la loi, ses prophéties et ses figures, n'aurait-il pas choisi le jour même de l'Expiation pour venir demander à Jean le baptême de la pénitence ? On aurait ainsi la date du baptême de Jésus et du commencement de son ministère, le milieu de septembre ou le début d'octobre de l'an 26¹.

Le récit du baptême, dans les synoptiques, est résumé en quelques traits, avec des nuances qui s'expliquent par le but spécial de chaque évangéliste. Saint Matthieu se place au point de vue du Messie qui vient fonder le royaume : la scène du baptême est l'inauguration de sa mission. Saint Marc a la même disposition du récit : mais pour lui, le ciel vient authentifier la mission du Fils de Dieu. Le quatrième évangéliste veut introduire les témoignages du précurseur ; il importe de faire valoir l'autorité de ce témoin. Aussi se place-t-il dans son récit au point de

1. En l'an 26, le 1^{er} de Tischri étant, suivant les uns, le 1^{er} septembre ou, selon d'autres, le 24, la fête de l'Expiation tomberait le 10 septembre ou le 3 octobre. L'an 30 étant plus probablement l'année de la mort, le début du ministère public qui dura, comme nous le verrons plus loin, trois ans et demi, commencerait donc en l'année 26.

vue de Jean-Baptiste : celui-ci a bien vu et entendu la manifestation divine. Saint Luc se tient à un point de vue objectif : il décrit le fait en lui-même, la manifestation divine sensible qui inaugure la mission de Jésus. Pour qu'elle ait toute sa raison d'être, il est évident qu'elle doit avoir été reçue par Jésus et par Jean-Baptiste. Mais il ne s'arrête pas à ces aspects, il prend la chose en elle-même. Il ne dit pas non plus que les foules ont assisté à la manifestation divine. Quand après avoir écrit : *Or, il arriva que tout le peuple, recevant le baptême*, il ajoute : *Jésus ayant aussi été baptisé*, il veut simplement établir une relation logique entre le baptême reçu par tout le peuple et le baptême de Jésus. Il ne prétend nullement faire assister à ce baptême *tout le peuple*. Du reste, la suite de son récit montre que la manifestation divine n'avait point été adressée à la foule, puisque, selon le Baptiste, elle ignorait celui qui devait baptiser dans l'Esprit-Saint et qui, cependant, déjà se trouvait au milieu d'Israël.

Après le baptême, la tentation au désert est racontée brièvement par saint Marc, et avec plus de détails par saint Matthieu et par saint Luc, chacun selon son dessein particulier.

Le quatrième Évangéliste se garde de reprendre ce qu'ont dit les trois premiers. Son écrit commence après le baptême de Jésus et

insiste sur les témoignages de Jean, propres à sa thèse.

C'est d'abord le témoignage rendu en face de la députation envoyée de Jérusalem par les princes des prêtres (JOAN., I, 19-28). L'impression produite en Israël par les prédications du Baptiste finit par les faire sortir de leur apathie ; ils vinrent l'interroger officiellement sur sa mission. Sa réponse est postérieure au baptême de Jésus ; car il ne dit plus seulement comme aux foules, dans les synoptiques : « *Il viendra* quelqu'un de plus puissant que moi, qui vous baptisera dans l'Esprit-Saint. » Mais il précise en disant : « *Il se tient au milieu de vous. Vous ne le connaissez pas.* » Donc pour lui, il sait qu'il est venu et il sait qui il est.

Le lendemain de ce premier témoignage, Jean en donne un autre plus précis encore. Après les quarante jours passés au désert, Jésus revient vers Jean, non pour être baptisé, ni pour fournir au précurseur l'occasion de parler, comme on l'a dit sans grande raison, mais pour chercher ses premiers disciples parmi ceux-là mêmes qui se préparaient par la pénitence et par les enseignements du précurseur à la venue prochaine du royaume. En le voyant venir, le Baptiste dit à ceux qui l'entouraient : *Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui enlève le péché du monde.* En même temps voulant donner

une plus grande autorité à son témoignage, il raconte comment il a reconnu en Jésus celui qui baptise dans l'Esprit-Saint, et sa qualité de Fils de Dieu. Ce qu'il rappelle a été raconté par les synoptiques : le quatrième Évangéliste le sait, et, sans reprendre leur récit, il se contente d'y faire allusion, en se servant des paroles mêmes du précurseur. Si Jean-Baptiste peut rendre témoignage que Jésus est le Fils de Dieu, c'est que non seulement il a vu l'Esprit descendre sur lui, mais que, ainsi qu'il est raconté dans les trois synoptiques, il a entendu la voix du ciel : « Tu es mon Fils bien-aimé. »

Le lendemain, nouveau témoignage du Baptiste. Ce n'est pas pour révéler quelque chose de nouveau sur le Christ, puisque le témoignage de la veille est simplement repris et encore en abrégé. Mais l'insistance et le geste de Jean invitent deux de ses propres disciples à suivre Jésus. L'œuvre du Messie est ainsi rattachée à l'ancienne alliance. Non seulement le dernier de ses prophètes annonce le Messie et le montre du doigt; mais il lui fournit ses premiers disciples. Les témoignages s'échelonnent : dans les synoptiques, Jean-Baptiste dit du Messie : *Il va venir*; le quatrième Évangile ajoute : *Il est là; le voilà; suivez-le.*

2° Le premier retour en Galilée et le premier séjour à Capharnaüm

Que fit Jésus après le baptême et les quarante jours passés au désert ? Les deux premiers synoptiques ne donnent aucun renseignement : ils semblent ne reprendre leur récit qu'au moment de l'emprisonnement de Jean.

Saint Luc (IV, 14) nous dit, mais très brièvement, que Jésus rentra en Galilée aussitôt après le baptême. Le quatrième Évangile nous raconte en détail les circonstances de ce retour. Il précise et date les faits.

Le surlendemain de la députation du Sanhédrin (qui eut lieu vraisemblablement environ quarante jours après la scène du baptême), Jean, montrant Jésus à deux de ses disciples, les avait, comme nous l'avons vu, invités à le suivre. C'était André et un autre disciple qui ne peut être que l'Évangéliste lui-même. Son humilité l'empêche de se faire connaître, mais son cœur a bonne mémoire. Il a toujours présent le moment bienheureux du premier témoignage de l'amitié de Jésus à son égard : c'était « la dixième heure ». André, peu de temps après, amène Simon, son frère, en qui Jésus voit déjà la pierre fondamentale de son Église. Le lendemain deux autres disciples, qui paraissent être également venus recevoir le baptême

de Jean, Philippe et Nathanaël, sont invités à se joindre aux premiers.

Ces cinq disciples se proposaient sans doute de suivre Jésus dans les mêmes conditions que Jean-Baptiste. En se rendant à Jérusalem pour une grande solennité ou au retour, ces Galiléens s'étaient arrêtés quelque temps près de Jean pour entendre sa parole, recevoir son baptême et se préparer au royaume dont il annonçait la venue prochaine ; mais ils pensaient retourner bientôt à leur métier. C'est ainsi qu'ils s'attachèrent d'abord à leur nouveau Maître : aussi voyons-nous, après leur retour en Galilée, reprendre leur profession de pêcheurs. Ce n'étaient encore que des disciples qu'on pourrait appeler intermittents. Dans quelques mois Jésus leur demandera davantage : il faudra tout quitter pour le suivre désormais sans réserve ; l'appel sera définitif et absolu. Les synoptiques, qui abrègent, s'en tiennent à ce dernier appel, comme au plus important.

Le quatrième évangéliste, qui n'a pas de motif particulier de reprendre ce que les synoptiques ont déjà raconté, nous révèle le premier appel. Cet appel nous explique le second et nous en fait mieux comprendre les conditions.

En quittant Béthabara ou la Béthanie des bords du Jourdain, Jésus remonta par la Pérée

pour franchir le fleuve à l'un des gués de passage en Galilée. Les caravanes avaient l'habitude de le faire au gué d'Abarah, au nord de Beit-san. On remontait ensuite par la route qui conduit de cette ville à Tibériade, jusqu'en face d'El-Abeydieh ; là se rencontrait une autre route allant dans la direction de l'ouest et passant près de Cana. De Cana un chemin conduisait, en deux heures environ, à Nazareth.

Trois jours après le départ du Jourdain, Jésus arrivait donc à Cana avec ses disciples. Le quatrième évangéliste a soin de noter que ce premier retour en Galilée fut signalé par un miracle, le prodige de l'eau changée en vin, au milieu d'un repas de noces, auquel assistaient Jésus, sa mère et ses disciples.

L'intention du Sauveur était de choisir Capharnaüm pour le centre de ses missions. Mais avant de s'y établir et d'y commencer ses prédications, ne convenait-il pas de retourner à Nazareth pour y prendre quelques dispositions, en vue de quitter la cité où jusque-là il avait vécu ? Pendant ce temps, les cinq disciples durent reprendre le chemin de Capharnaüm, où ils exerçaient le métier de pêcheurs. Jésus rentra donc de Cana à Nazareth avec sa mère. C'est alors que dans la synagogue, où depuis son enfance, humblement mêlé à la foule, il avait coutume de venir célébrer les sabbats,

eut lieu la première manifestation d'une sagesse extraordinaire qui le signala à l'attention étonnée de ses compatriotes. Nous avons parlé plus haut¹ de la partie du discours (LUC., IV, 16-22), qui se rapporte à ce premier retour. La réunion de la synagogue achevée, Jésus rentra dans la maison, où il avait passé son enfance et sa jeunesse, et à laquelle il allait dire adieu, pour se fixer dans un lieu plus propice à l'accomplissement de sa mission. Il semble être demeuré à Nazareth seulement le temps de disposer de l'humble demeure qui était sa seule propriété et de la remettre peut-être entre les mains d'un membre de sa parenté.

Ne possédant plus rien en propre, plus de demeure *ubi caput reclinet*, il quitta Nazareth avec sa mère, ses frères (sans doute Jacques et Jude, ses cousins, qui le suivirent comme disciples) et il descendit à Capharnaüm (JOAN., II, 12; cf. MATTH., IV, 13). Les prophètes avaient annoncé que là devait se lever la lumière de la Bonne Nouvelle (Is., VIII, 33-IX)².

1. Voir, p. 57.

2. *Relicta civitate Nazareth, venit et habitavit in Capharnaüm*, dit saint Matthieu. La rentrée en Galilée est sans doute rattachée à l'époque de l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Une nécessité du plan quadripartite était de ne mentionner qu'un retour; saint Matthieu s'est arrêté à celui qui commence la période la plus importante. Mais la rentrée une fois indiquée, la section *Galilée* se développe en

D'après saint Jean (II, 12) Jésus resta alors à Capharnaüm, *non multis diebus*. Cette expression peut comprendre les deux ou trois mois, pendant lesquels il commença à prêcher en ces termes (MATTH., IV, 17) : *Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche*.

Le souvenir de la première manifestation du divin Maître à Capharnaüm est resté particulièrement gravé dans la mémoire de ses disciples. Les premières impressions ne sont-elles pas les plus vives et les plus durables ? Ils en ont conservé le souvenir précis, et de cette journée tout entière ils nous racontent en détail les divers incidents¹ (MARC., I, 21-39 ; LUC., IV, 31-44).

Le jour du sabbat qui suivit son arrivée à Capharnaüm Jésus se rend à la synagogue. Comme à Nazareth, les habitants sont émerveillés

réalité depuis la première rentrée jusqu'à la dernière sortie. D'ailleurs les temps du verset 13, étant à l'aoriste, pourraient se traduire par le plus-que-parfait. Quant à saint Jean (II, 12) le *post hoc descendit Capharnaüm*, après le miracle de Cana, n'exclut pas une visite à Nazareth (nécessaire, on peut le dire, dans la circonstance). Les disciples ne paraissent pas avoir alors accompagné Jésus ; mais de Cana ils avaient dû descendre à Capharnaüm, où Jésus les retrouve lorsqu'il vint y fixer son nouveau domicile.

1. Pour les besoins de sa thèse saint Matthieu a rompu le lien chronologique de ces faits et en a distribué les éléments en divers endroits. Saint Marc et saint Luc se sont gardés de briser la chaîne d'un cycle aussi précieux. Saint Luc, pour lui donner une place, a mieux suivi l'ordre chronologique ; saint Marc contient plus de détails précis.

de sa doctrine et frappés de sa manière d'enseigner, si différente de celle des scribes. La guérison du démoniaque, naturellement, augmenta leur admiration. L'étonnement des assistants indique bien que Jésus les enseigne pour la première fois, et ils n'ont pas encore vu se déployer sa puissance sur les démons. Et, quoiqu'il opère cette guérison le jour du sabbat, il ne vient encore à la pensée de personne d'y trouver une violation du repos sacré, comme on le fit si fréquemment dans la suite. Le temps n'est pas encore à la jalousie, à l'animosité; il est tout à l'étonnement, à l'admiration.

En sortant de la synagogue Jésus entra dans la maison de Simon Pierre pour prendre le repas du milieu du jour. Il est accompagné de ce disciple et d'André, son frère. Jacques et Jean, leurs habituels compagnons de pêche, se joignent à eux. Le Sauveur guérit la belle-mère de Pierre et elle se met aussitôt à les servir.

Le bruit de cette guérison se répand rapidement dans le bourg, déjà tout ému de ce qui s'était passé le matin à la synagogue. Mais c'est jour de sabbat : les habitants attendent le coucher du soleil pour reprendre leur activité sans enfreindre la loi du repos sabbatique. Aussitôt de toutes parts on amène à Jésus des malades, des possédés : et il en guérit un grand nombre. La nuit seule avec ses ténèbres dut

arrêter l'empressement des Capharnaïtes. Pour calmer ce premier enthousiasme, Jésus se leva de grand matin et sortant de la ville gagna un lieu écarté et solitaire, où il se mit à prier. Simon Pierre et ses compagnons le cherchèrent, et, l'ayant enfin trouvé, lui parlèrent de l'empressement populaire, en l'invitant à rentrer. *Il faut que j'annonce la bonne nouvelle du royaume en d'autres cités*, leur répondit-il.

Il prêcha dans les synagogues de Galilée disent saint Marc (I, 38-39) et saint Luc (IV, 44). Au nombre de ces prédications dans les synagogues il faut placer ici celle qu'il fit à Nazareth dans une seconde visite. Il y reçut de ses compatriotes un accueil qui tranche avec la première réception, comme nous l'apprend la seconde partie du récit de S. Luc (IV, 23-30). Les habitants de Nazareth se montrent jaloux de voir Jésus commencer à faire des miracles à Capharnaüm et non chez eux. Ils ne pouvaient croire à la mission divine du fils d'un charpentier. Leur incrédulité et leurs sentiments hostiles arrachent à Jésus cette réflexion proverbiale : « Un prophète n'est pas honoré dans son pays. »

Irrités de ses réponses qui visaient leur peu de foi, ses compatriotes tentèrent de le précipiter du haut d'une éminence située près de la petite ville. Mais il se déroba à leurs mains et

revint à Capharnaüm, où le peuple se montrait avide d'entendre sa parole

Un jour, sur les bords du lac de Génésareth, pour éviter d'être trop pressé par la masse des auditeurs, il monta dans la barque de Pierre, et de cette chaire improvisée il se mit à enseigner. Il avait un autre dessein : voulant aller bientôt à Jérusalem et en Judée et y demeurer un assez long temps, il désirait s'attacher définitivement ses premiers disciples et, en les arrachant à leur métier et à leur famille, les consacrer uniquement au ministère évangélique. Par un miracle, qui est en même temps un symbole de leur mission, il les appelle, plus complètement que la première fois, à tout quitter désormais et à devenir avec lui pêcheurs d'hommes.

Dans saint Luc l'ordre est exactement chronologique : car l'empressement des foules à suivre Jésus suppose les miracles des jours précédents. Pour saint Marc, l'intention de nommer ceux qui accompagnaient Jésus dans la maison de Pierre lui fait placer auparavant l'appel des disciples. Saint Matthieu se contente de mettre en premier lieu cet appel, et rejette le reste plus loin pour les besoins de sa thèse ; son plan n'est pas chronologique, mais didactique.

C'est tout ce que les disciples nous ont conservé des faits qui ont marqué ce premier séjour à Capharnaüm : Il avait duré environ trois

mois, coupé par diverses sorties dans les cités voisines. Le temps de Pâque approchait et Jésus avait résolu de se rendre à Jérusalem pour la fête. Peut-être faut-il placer vers le moment du départ, ou déjà sur la route de la ville sainte, le miracle de la guérison du lépreux (LUC., v, 12-16; MARC., I, 40-45; cf. MATTH., VIII, 2-4)¹.

3^e Premier voyage à Jérusalem pour la Pâque

Jésus vint donc à Jérusalem, comme nous le raconte saint Jean (II, 12), accompagné de six ou sept disciples². A sa première entrée dans le temple, il montra son zèle de la maison divine et chassa les vendeurs qui la profanaient. Nous avons montré plus haut pourquoi les synoptiques avaient dû rejeter cet épisode à la quatrième partie de leur récit³.

Saint Jean signale, pendant les huit jours de la Pâque, des miracles qui paraissent avoir excité l'enthousiasme du peuple. Mais Jésus comprenait que ces sentiments étaient superficiels et qu'il n'y avait pas à se fier à ces premières dé-

1. Cf. p. 275 et 277.

2. Les quatre disciples appelés définitivement sur le lac de Génésareth, et sans doute Jacques et Jude, cousins du Seigneur, descendus avec lui de Nazareth à Capharnaüm. Quant à l'appel définitif de Philippe et de Nathanaël, rien ne permet de décider s'il eut lieu avant ce voyage à Jérusalem. Il semble qu'ayant appelé leurs compagnons Jésus ne dut pas tarder beaucoup à les appeler eux aussi.

3. Voir p. 58.

monstrations. Les miracles avaient ému également quelques membres du sanhédrin à l'âme droite, mais timide. Par crainte de se compromettre devant ses collègues, l'un d'eux, Nicodème, vint interroger le Maître durant la nuit. D'autre part certains chefs du peuple, assez nombreux, ne goûtaient pas déjà ses enseignements et se montraient jaloux, inquiets qu'ils étaient de perdre leur influence.

Aussi Jésus quitta-t-il Jérusalem pour prêcher dans le reste de la Judée et en particulier près du Jourdain à Béthabara. Là, par la main de ses disciples il se mit à baptiser les foules, qui venaient à lui comme autrefois auprès de Jean. A cette époque celui-ci, qui allait et venait le long du Jourdain, se trouvait plus au nord, à Ennon, près de Salim, c'est-à-dire en deçà du Jourdain, non loin de Beitsan, et à 60 kilomètres environ de Béthabara. Jésus et Jean ne se rencontrèrent donc pas; mais les disciples du Baptiste, apprenant les succès du Sauveur, en prirent ombrage un moment (JOAN., III, 26).

Le séjour de Jésus en Judée dura plusieurs mois, puisque nous le voyons, au mois de décembre, passer en Samarie pour entrer en Galilée. Comme nous l'avons indiqué plus haut, ce retour se fit vers le temps de l'arrestation de Jean-Baptiste par Hérode¹.

1. Voir p. 55.

*4° Du second retour en Galilée jusqu'à la
seconde Pâque*

Pour passer de la Samarie en Galilée, en partant du puits de Jacob, où Jésus s'était arrêté, une route très fréquentée conduisait à Beitsan¹ et de là remontait vers Tibériade. Probablement en face d'El-Abeydieh, il prit la route transversale qu'il avait suivie à son premier voyage et gagna Cana, où il rencontra l'officier royal qui venait de Capharnaüm demander la guérison de son fils. Saint Jean a soin de noter que cette guérison miraculeuse signala le second retour en Galilée, comme le premier avait été marqué par le miracle de l'eau changée en vin, à Cana également. Cette remarque est faite à dessein de bien marquer les deux retours en Galilée que l'Évangile synoptique n'avait pas distingués, en raison du plan de la catéchèse. Le miracle de la guérison du fils de l'officier royal n'est suivi ici d'aucun discours du divin Maître, et en lui-même il n'est pas donné comme preuve de sa divinité. C'est tout ce que signale saint Jean pour cette période du second retour en Galilée.

Cependant d'une façon générale, il indique

1. La voie de Sichem à Damas.

l'accueil que lui firent alors les Galiléens (iv, 45)¹.

En même temps saint Jean donne la raison du voyage à Jérusalem et du long ministère dans la ville sainte et dans le reste de la Judée, qui venait de s'achever. Ce fut pour acquérir plus d'autorité auprès des Galiléens, que Jésus était venu au centre de la théocratie donner des preuves de sa mission par ses miracles et ses enseignements. « Un prophète n'est pas considéré dans son pays », avait dit le Seigneur lui-même. (Allusion évidente à la parole prononcée antérieurement au voyage de Jérusalem, dans la seconde visite à Nazareth.) Aussi comme le constate saint Jean (iv, 45) quand Jésus revint en Galilée, les Galiléens l'accueillirent favorablement parce qu'ils avaient vu tout ce qu'il avait fait à Jérusalem durant la fête.

De Cana, Jésus s'en vint à Capharnaüm. Saint Marc (ii, 1), au début de son récit de la guérison du paralytique, note que Notre-Seigneur rentra *après des jours*. Une expression aussi vague peut comprendre de longs mois, et, dans le résumé synoptique, elle laisse place pour tout le temps d'absence de Galilée et du séjour à Jérusalem et en Judée, dont la division

1. Dans la première édition nous placions à cet endroit la seconde visite à Nazareth. Mais elle doit se placer avant le voyage à Jérusalem. Ses compatriotes, en effet, ne font allusion qu'aux miracles accomplis à Capharnaüm. Cf. p. 57 et 105.

quadripartite ne permettait pas de parler en cet endroit.

Pour remplir l'intervalle de trois mois jusqu'à la seconde Pâque, les synoptiques, en dehors des allusions à l'activité générale du Sauveur comme prédicateur et thaumaturge, nous racontent en détail quelques faits. C'est d'abord la guérison du paralytique de Capharnaüm¹ (MARC., II, 1-12 et LUC., v, 17-26). Il s'agit bien du temps qui suivit le long séjour à Jérusalem et en Judée ; car nous voyons ici les docteurs pharisiens, venus non seulement des diverses parties de la Galilée, mais jusque de la Ville sainte et de ses environs, où avait déjà retenti, pendant plusieurs mois, la parole de Jésus.

Vient ensuite la vocation de Lévi ou Matthieu, et le festin dans la maison du nouveau disciple. Les pharisiens commencent à se scandaliser d'y voir le Sauveur s'asseoir à table avec des publicains. Puis ce sont les questions sur le jeûne posées par des disciples de Jean et par des pharisiens (MARC., II, 13-22 ; LUC., v, 27-39 ; cf. MATTH., IX, 9-17).

La guérison du paralytique ne fut pas le seul miracle de cette époque : la puissance du Seigneur, dit S. Luc (v, 17) se montrait dans les guérisons qu'il opérait. L'appel de Matthieu ne fut

1. Saint Matthieu a renvoyé ce fait, conformément à son plan didactique, dans le groupe des miracles du chapitre ix

pas non plus le seul : d'autres disciples durent alors être invités par le Maître à se joindre à lui. Car les faits qui vont suivre la seconde Pâque supposent déjà de nombreux disciples. Ces premiers mois après le retour durent être employés à ces divers appels. Suivant leur coutume, comme pour les miracles, les synoptiques se sont bornés à signaler un exemple, la vocation de Lévi ou Matthieu.

5° *De la seconde Pâque jusqu'à la fête des Tabernacles de la deuxième année.*

Jésus était revenu de Judée depuis trop peu de temps, pour que l'animosité des pharisiens, occasion de son retour en Galilée, fût suffisamment apaisée. *Le temps qui change tout, change aussi nos humeurs*, a-t-on dit. C'est vrai : mais pour atténuer la haine pharisaïque, de long mois n'étaient pas de trop. D'autre part, l'évangélisation de la Galilée retenait le divin Maître et exigeait un assez long temps de travail continu. Aussi ne paraît-il pas que Jésus soit allé à Jérusalem célébrer la seconde Pâque.

Sans doute bon nombre de critiques ont interprété le *dies festus Judæorum* de saint Jean (v,1), comme d'une fête de Pâque. Quelques-uns même, comme nous l'avons dit (p. 87), ont voulu voir dans cette expression une fête antérieure

à la Pâque, la fête des Purim. L'expression de saint Jean reste trop indéterminée, pour qu'on soit par elle seule à même de fixer la fête qu'il veut désigner. Aussi les Pères et les exégètes modernes ont-ils tour à tour proposé toutes les fêtes juives¹. La comparaison avec les synoptiques peut seule permettre cette détermination.

Dans son récit du voyage à Jérusalem au chapitre v, le quatrième évangéliste rapporte une parole de Jésus qui peut servir de point de repère. En faisant l'éloge du précurseur il dit de lui : *Ille erat lucerna ardens et lucens* (v, 35). Donc, à l'époque de ce voyage, cette lampe avait cessé de briller. Même dans sa prison, il n'avait pas moins continué d'éclairer ses disciples. Mais à cette heure, Jean n'est plus, il a consommé son sacrifice.

Or, la mort de Jean-Baptiste nous reporte à une période plus avancée du récit synoptique. Car, en suivant ce récit, nous trouvons, au delà de la 2^e Pâque, l'arrivée des disciples que Jean envoie de sa prison, et, plus loin encore, l'annonce de sa mort. Force est donc de placer le voyage de ce chapitre v du quatrième Évangile après la nouvelle de cette mort : ce qui exclut la date de Pâque et même de la Pentecôte de cette année et nous renvoie, comme nous

1. Voir p. 88.

verrons plus loin, à la fête des Tabernacles de la deuxième année.

Si saint Jean ne dit rien de la Pâque de cette année, c'est que, Notre-Seigneur n'ayant pas été à Jérusalem, il n'avait pas à en parler. Le récit synoptique au contraire fait allusion au temps de cette Pâque.

L'épisode des épis mûrs froissés (MARC., II, 23-28; LUC., VI, 1-5) nous transporte au printemps et même un peu après la Pâque¹. C'était, dit saint Luc, qui a l'habitude de préciser les dates (VI, 1), *un jour de sabbat second-premier*, c'est-à-dire probablement le premier sabbat à compter du second jour de Pâque². Vient en-

1. Il faut donc admettre entre la Pâque des vendeurs du temple et la Pâque de la multiplication des pains, un printemps : par conséquent une pâque intermédiaire (cf. p. 52).

2. L'intention de saint Luc est certainement de préciser. Mais l'expression qu'il emploie, bien connue de son temps, est demeurée pour nous assez obscure. Parmi les nombreuses explications avancées jusqu'ici la plus simple et celle qui s'accorde le mieux avec l'époque de l'année que supposent les épis mûrs non encore moissonnés, est celle de Scaliger.

A partir du second jour de la Pâque, jour où se faisait l'offrande des premiers épis mûrs, la loi ordonnait de compter jusqu'à la Pentecôte sept sabbats. On aurait désigné ces sept sabbats par le numéro d'ordre, auquel on aurait ajouté le mot qui indiquait leur point de départ et qui par là les distinguait des autres sabbats de l'année. *Sabbat second-premier*, c'est-à-dire le premier sabbat après le second jour de la Pâque.

suite le miracle de la main desséchée (MARC, III, 1-6; LUC., VI, 6-4). L'opposition des pharisiens s'accroît contre Jésus : on prend prétexte de la violation du sabbat.

Vers le temps de la Pentecôte, quand les moissons récoltées laissent plus de loisir aux gens de la campagne, les foules s'ébranlent et se rassemblent de toute la Galilée, et jusque des régions de Tyr et de Sidon, et même de la Judée et de Jérusalem.

Voilà déjà près de six mois que Jésus annonce en Galilée le royaume de Dieu et qu'il recrute des disciples¹. Dans leur nombre il songe déjà à en choisir douze et à se les unir plus étroitement que les autres.

L'élection des douze et le sermon sur la Montagne sont bien à leur place chronologique dans saint Luc (VI, 12-49). Il en est de même dans saint Marc pour le rassemblement de la foule et le choix des apôtres : mais le sermon est omis, conformément au plan de cet évangéliste. Saint Matthieu, pour avancer le sermon sur la Montagne au début de la prédication en

1. Il ne s'agit pas de simples croyants à sa parole. Beaucoup de Galiléens acceptaient ses enseignements et continuaient à vivre dans leur condition précédente, et ne quittaient point leur métier. Il est question de ceux que le Sauveur appelait à tout quitter, pour lui servir de collaborateurs, de disciples proprement dits.

Galilée, a été obligé de renvoyer plus loin l'élection des apôtres : les foules, pour entendre le discours, gravissent la montagne à la suite du divin Maître. Saint Luc fait monter Jésus sur le sommet de la montagne, où il passe la nuit en prière, et choisit les douze Apôtres. Il redescend ensuite ἐπὶ τόπου πεδινού, sur un lieu plan, un plateau (vi, 17), où les foules sont réunies. C'en est pas sur le plus haut sommet qu'elles pouvaient commodément se tenir, mais dans un endroit plus vaste, à mi-côte. Il n'y a pas lieu de démontrer ici qu'on ne saurait distinguer le sermon recueilli par saint Matthieu du discours donné par saint Luc¹. Quand on constate, de part et d'autre, les mêmes auditeurs, le même exorde, la même partie positive du discours, la distinction n'est pas naturelle². La seule partie relative à la loi mosaïque, au monde juif et pharisien, est exclue à dessein par saint Luc, comme ne convenant pas à son but. Et, d'autre part, les additions d'éléments, étrangers au discours primitif tel qu'il a été prononcé par le divin Maître, et introduits par saint Matthieu à titre d'explication ou de développement, sont placées plus convenablement par saint Luc dans un autre contexte qui explique mieux le sens précis des paroles.

1. Voir à l'appendice p. 279.

2. Cf. Knabenbauer, *Commentarius in Matthæum*, t. I, p. 154.

En revenant de la montagne des Béatitudes et en approchant de Capharnaüm eut lieu le miracle de guérison en faveur du serviteur d'un centurion (LUC., VII, 1; MATTH., VIII, 8)¹. De Capharnaüm, centre des missions du Sauveur, Jésus dut faire une excursion vers le sud de la Galilée. Saint Luc seul en a conservé le souvenir : il n'en mentionne cependant qu'un épisode, la résurrection du fils de la veuve de Naïm. Le bruit des nouveaux miracles du Sauveur se répandit dans tout le pays d'alentour et jusque dans la Judée et dans la région du Jourdain. Probablement dans son excursion du sud de la Galilée, il dut lui-même se rapprocher du fleuve. C'est dans ces parages que les disciples de Jean-Baptiste pouvaient plus commodément le rencontrer. Leur maître était toujours en prison. A leur question Jésus répondit par un texte d'Isaïe qui annonçait sa mission et il réalisa sous leurs yeux la prophétie en accomplissant de nombreux miracles (LUC., VII, 18-35; MATTH., XI, 2-19).

Au retour de cette excursion dans la Galilée méridionale, dans un lieu qui n'est pas nommé, une femme « tenue dans la ville pour pécheresse » trouve à ses pieds, grâce à son repentir et à son amour, le pardon de ses fautes

1. Cf. p. 315.

(LUC., VII, 36-50). L'évangéliste nous montre ensuite Jésus parcourant les bourgs et les villages de la Galilée en compagnie des douze (LUC., VIII, 1-3).

Jusque-là il avait annoncé que le royaume de Dieu était proche et il y préparait les âmes. Un changement s'opéra alors dans sa prédication, qui étonna d'abord les apôtres. En paraboles énigmatiques il commença à dévoiler les mystères de ce royaume de Dieu (paraboles de la Semence, de l'Ivraie : LUC., VIII, 4-18; MARC., IV, 1-20; MATTH., XIII, 1-43). Les premières paraboles furent entendues sur les bords du lac de Génésareth¹.

De là Jésus fit une excursion par mer sur la rive orientale. La tempête apaisée, le possédé de Gêrasa guéri, la légion de démons se précipitant sur un troupeau de porcs, le retour rapide à Capharnaüm, avec la guérison de l'hémorroïsse et la résurrection de la fille de Jaïre, forment un cycle de faits étroitement unis dans la catéchèse primitive et dans la suite réelle des événements (LUC., VIII, 22-56; MARC., IV, 35 à V, 43)²

1. Toutes les paraboles réunies par saint Matthieu dans son ch. XIII, n'ont pas été prononcées en même temps et dans la même circonstance. Voir plus loin p. 290.

2. Pour les besoins de sa thèse, saint Matthieu a brisé l'ordre, et a disposé autrement les faits dans ses chapitres VIII et IX.

6^e Fête des Tabernacles de la deuxième année.

Aux approches de la fête des Tabernacles, Jésus se dispose à se rendre à Jérusalem, qu'il n'a pas visité depuis plus d'un an. Il lui est difficile, surtout s'il veut y faire un assez long séjour, d'emmener avec lui les douze apôtres et les soixante-douze disciples. D'autre part, ayant tout quitté pour s'attacher à lui, ils ne peuvent, pendant son absence, retourner à leur ancien métier. Il va donc, pour les initier à leur ministère futur, les envoyer prêcher le royaume de Dieu. Les uns, les apôtres, seront envoyés dans la Galilée, aux fils d'Israël ; les autres, les disciples, devront aller, en dehors de la Galilée, dans la Décapole et la Pérée, régions habitées en partie par des Gentils¹. Avant de leur confier cette mission, il leur donne ses instructions.

Saint Marc (vi, 7-13) et saint Luc (ix, 1-6) reproduisent les conseils donnés aux douze en

1. En appelant les douze, Notre-Seigneur avait certainement eu égard aux douze tribus d'Israël. On a dit souvent que leur mission en Galilée représentait la prédication de l'Évangile aux douze tribus. Dans les 72 disciples, par opposition, on a voulu voir une allusion aux 72 peuples composant la gentilité, d'après une interprétation juive du chapitre x de la Genèse. Leur mission en dehors de la Galilée, dans la Décapole et la Pérée, préfigurerait l'évangélisation des Gentils.

cette circonstance. Saint Matthieu, qui le fait d'abord dans ses chapitres ix, 37-38 et x, 5-14, ajoute ensuite, selon son habitude, des éléments étrangers à ce discours et pris à d'autres instructions d'époques diverses (x, 15 à xi, 1). Saint Luc seul donne (ch. x, 1-13) les avis adressés aux disciples. On a toujours été frappé de la ressemblance de ces deux instructions, aux apôtres et aux disciples, et on y a vu la répétition, à des époques différentes, des mêmes conseils pour une mission semblable.

En réalité c'est dans la même circonstance que le Divin Maître s'adressa aux uns et aux autres. Ces instructions ne sont pas distinctes par le temps, mais seulement par le champ d'action. La nécessité du plan quadripartite a obligé de séparer ce qui en réalité était uni. Sa seconde partie, qui se confine à la Galilée, ne pouvait renfermer la mission des disciples, envoyés en dehors de cette province. Et, comme cette mission est antérieure au dernier voyage à Jérusalem, saint Matthieu et saint Marc, fidèles au plan de la catéchèse, ne pouvaient la placer ni en Galilée, ni dans ce dernier voyage : aussi n'en ont-ils pas parlé. Saint Luc, grâce à un procédé particulier de composition, que nous avons signalé¹, peut la faire entrer dans sa

1. Voir p. 66.

troisième partie, qui, avant le dernier voyage à Jérusalem, en contient au moins deux autres. Or le voyage à Jérusalem, qui dans saint Luc (IX, 53-XIII, 4) commence à l'époque de cette mission des disciples, paraît identique à celui dont parle saint Jean au chapitre v, et répond au pèlerinage de la fête des Tabernacles accompli durant la deuxième année.

Le voyage du chapitre v de saint Jean, antérieur évidemment à la troisième Pâque (ch. vi), suppose (cf. p. 113), d'autre part, déjà connue la mort de Jean-Baptiste (JOAN., v, 35). Or dans le récit synoptique cette nouvelle est apportée à Notre-Seigneur à l'époque de la mission des apôtres¹, et d'après la suite des faits en saint Marc et en saint Luc, ce moment est, avons-nous vu, postérieur à la Pâque et même à la Pentecôte de la deuxième année et répond au temps de la fête des Tabernacles. D'un autre côté, puisque

1. Au moment où Jésus envoie ses apôtres en mission, les synoptiques nous montrent Hérode se préoccupant des miracles qui attirent les foules sur les pas du Sauveur. L'opinion populaire, à la nouvelle de la décapitation de Jean-Baptiste, ne se résignait pas à croire à la mort d'un tel prophète, et l'imaginait ressuscité en Jésus. Antipas, malgré son scepticisme, ne paraît pas rassuré (MARC., vi, 14-29; LUC., ix, 7-9; MATTH., xiv, 1-12). On a essayé de fixer une date pour la mort de Jean-Baptiste. Schürer adopte l'an 29, d'autres l'an 26. Les sentiments dépendent étroitement de l'opinion qu'on adopte sur la chronologie de la vie du Christ. L'an 28 nous semble assez probable.

la mission des disciples (x, 1-16), pour les raisons précédemment indiquées, paraît bien être de même date que celle des apôtres (ix, 1-6), il s'ensuit que le premier voyage de saint Luc, commençant par l'envoi des disciples dans la Décapole et la Pérée¹, se trouve aussi correspondre avec la fête des Tabernacles de la seconde année.

Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que toutes les autres hypothèses sur l'identification du voyage de saint Luc (ix, 52-xiii, 21) se heurtent à d'insurmontables difficultés.

La fin du ministère galiléen est marquée, dans saint Luc (ix, 51) par cette phrase : *Quand les jours où Jésus devait être enlevé du monde, furent près de s'accomplir, il manifesta résolument l'intention² d'aller à Jérusalem*. C'est-à-dire : il reste au Sauveur peu de temps à vivre et les prévisions de sa mort, manifestées, les jours précédents, aux apôtres étonnés, n'étaient pas capables de l'empêcher de se rendre dans la Ville sainte pour y consommer son sacrifice.

1. « Après la mission des apôtres on croirait que Jésus va quitter la Galilée », dit le P. Lagrange dans l'introduction (p. cxxvii) de son commentaire sur l'Évangile de saint Marc. Il quitte en effet la Galilée, comme le montre le texte de saint Luc, si on regarde la mission des disciples comme contemporaine de celle des apôtres.

2. Mot à mot : il tourna résolument sa face pour se rendre à Jérusalem.

On doit considérer cette remarque comme la finale de la troisième partie, *le ministère galiléen*, et non pas comme le commencement de la partie suivante, ainsi qu'on le fait habituellement. D'après l'opinion commune, les chapitres ix, 52 à xvii, 10, devraient être regardés comme formant la suite chronologique de la partie précédente, consacrée au ministère galiléen : ce qui ne peut se justifier.

En effet, selon cette manière de voir, Notre-Seigneur aurait définitivement quitté la Galilée, six mois environ avant la Passion, et tout ce temps aurait été consacré à son dernier voyage, durant lequel il aurait marché à petites journées et évangélisé les confins de la Samarie et de la Galilée, ainsi que les régions de la Pérée et des environs du Jourdain.

Un tel voyage répondrait, selon une opinion assez suivie, à la venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles, raconté par saint Jean dans son chapitre vii. Le premier inconvénient de ce système est qu'un départ accompli avec ses soixante-douze disciples, qui, dans cette hypothèse, le précèdent et qu'il rejoint peu à peu dans sa marche vers la Ville sainte (Luc., 1-17), se présente avec une certaine solennité bien différente de la rapide apparition, quasi incognito, à la fête des Tabernacles, que nous révèle le récit johannique.

On a pensé éviter la difficulté, en supposant que Jésus serait d'abord venu à la fête des Tabernacles, comme le raconte le chapitre vii de saint Jean, et qu'après cette apparition à l'improvisiste et comme en cachette il serait promptement rentré en Galilée pour organiser son départ définitif. Peu après cette rentrée, et bien avant la fête de la Dédicace, aurait commencé le dernier voyage se prolongeant environ cinq mois avec ses haltes, ses missions, avec ses allées et retours qui compliquent si singulièrement l'interprétation des chapitres ix, 52 à xix, 28 de saint Luc, qu'on veut les entendre d'un seul et dernier pèlerinage à la Ville sainte. Si cette nouvelle hypothèse écarte une difficulté, elle en laisse subsister d'autres. Elle n'explique pas les deux visites de Jésus à Jérusalem, avant la dernière semaine, auxquelles saint Luc fait allusion dans son récit (ix, 52 à xvii, 10). Si, comme nous venons de le voir, la première ne peut être la visite de la fête des Tabernacles, serait-elle donc celle de la Dédicace? Mais alors que serait la seconde visite? Et d'autre part, si cette seconde visite est placée à l'époque de la solennité de la Dédicace, on ne voit pas davantage ce que pourrait être la première, puisque de toute

façon elle ne saurait répondre aux circonstances de la fête des Tabernacles de la 3^e année.

D'ailleurs le récit synoptique des derniers événements galiléens s'oppose, pour le temps qui les suivit, à toute visite de Notre-Seigneur à Jérusalem autre que celle qui précéda sa mort. Pendant le voyage à Césarée et après la transfiguration, nous trouvons deux prédictions de Jésus sur sa fin prochaine, sur la façon dont il sera traité à Jérusalem par les chefs du peuple, quand il arrivera dans la Ville sainte (MARC., VIII, 31; LUC., IX, 22; MATTH., XVI, 21 et MARC., XI, 29-31; LUC., IX, 44-45; MATTH., XVII, 21-22). Ces deux annonces sont étroitement liées avec celle que le Sauveur fit sur les bords du Jourdain, environ deux semaines avant sa mort (MARC., X, 31-34; MATTH., XX, 17-19 et le passage parallèle de LUC., XVIII, 31-34). Ces trois prédictions ne sauraient être séparées par cinq ou six mois d'intervalle entre les deux premières et la troisième. Étroitement liées entre elles par le temps, elles impliquent toutes que, bientôt, à sa prochaine arrivée à Jérusalem, les douloureux événements annoncés auront leur accomplissement. Elles ne permettent donc pas de supposer, entre le départ de Galilée après la Transfiguration et la dernière venue de Jésus à Jérusalem, deux apparitions intermédiaires dans la Ville sainte, si courtes soient-elles. Or

c'est ce qu'on est obligé de faire dans toutes les hypothèses courantes sur ces chapitres de saint Luc, différentes de l'explication que nous proposons.

Le dernier voyage à Jérusalem se trouve raconté seulement dans la section xvii, 11 à xix, 28 de la troisième partie du ministère public dans saint Luc¹. Les deux sections précédentes ix, 52 à xiii, 21 et xiii, 22 à xvii, 10 se rapportent donc à des voyages antérieurs. Et rien ne s'oppose à ce que la première section ne réponde au voyage du chapitre v de saint Jean.

En effet la situation à Jérusalem n'est pas encore celle que cet évangéliste (vii, 1) nous donne à entendre : *Jésus continuait à séjourner en Galilée; car il ne voulait pas séjourner en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire périr*. D'après saint Luc (x et xi), au contraire, le Sauveur peut encore se rendre sans crainte dans la Ville sainte; le sentiment populaire est pour lui, mais les pharisiens cherchent tous les moyens de combattre son influence. Quelques-uns encore, moins mal disposés, l'invitent à s'asseoir à leur table (xi, 32). Les principaux d'entre eux et les chefs du sacerdoce, menacés, sous l'action de sa parole et de ses miracles, de perdre leur autorité sur le peuple,

1. Voir p. 64.

s'efforcent d'attribuer au démon ses guérisons et l'accusent de violer le sabbat. L'éclatant miracle de la piscine de Béthesda (JOAN., v) mit le comble à leur animosité et fit déborder la coupe. Ce fut au point que Jésus ne pouvant séjourner plus longtemps en Judée (JOAN., VII, 1) fut obligé de rentrer en Galilée.

A considérer la situation des esprits à Jérusalem, sans parler des autres raisons exposées plus haut, le chapitre v de saint Jean et la première section de saint Luc (au moins ch. x et xi) n'ont rien qui ne puisse s'accorder avec la fête des Tabernacles de la deuxième année¹. Quand, après un an d'absence, le divin Maître fera une apparition rapide à Jérusalem, pendant une nouvelle fête des Tabernacles, ses ennemis auront encore conservé très vif le souvenir² du miracle accompli durant la précédente fête des Tabernacles et lui reprocheront encore d'avoir, par la guérison du paralytique, violé le sabbat.

1. La section ix, 52 à xiii, 21 pourrait bien contenir, outre un premier voyage à Jérusalem (x et xi), des faits et des discours (xii et xiii, 17) se rapportant à un retour de Jérusalem en Galilée, cf. p. 71.

2. Comme Jésus n'était pas revenu dans l'intervalle, ses ennemis se reportent naturellement à son dernier séjour dans leurs murs et lui rappellent le miracle qui avait si vivement excité leur animosité. Devant leur opposition et leurs desseins criminels, la prudence l'avait forcé de quitter, pour un temps assez long, la Ville sainte

Une objection se présentera peut-être à l'esprit du lecteur contre notre identification du voyage indiqué dans le chapitre v de saint Jean avec celui de saint Luc (ix, 52-xi). Pourquoi le troisième évangéliste n'a-t-il pas parlé du paralytique de la piscine de Béthesda ? La raison est toujours la même. Ce miracle marque trop clairement la présence du Sauveur à Jérusalem : or, comment le montrer dans la Ville sainte avant le dernier voyage, en restant fidèle au plan quadripartite de la catéchèse ? De plus les enseignements que donne Jésus après ce miracle sont d'une nature trop élevée pour entrer dans l'Évangile élémentaire synoptique.

Saint Luc, qui a omis ce miracle, par la nécessité de suivre son plan, en a raconté un autre qui suppose chez les pharisiens le même état d'esprit. Après la guérison, un jour de sabbat, d'une femme infirme depuis dix-huit ans, les ennemis du Sauveur lui font les mêmes reproches et se plaignent hypocritement de la violation du saint jour de repos¹.

Le premier voyage raconté par saint Luc (ix, 52-xi) avec ses étapes diverses et ses arrêts en Pérée, à Jéricho, à Béthanie et à Jérusalem,

1. Il est vrai, d'après ce que nous avons dit précédemment, p. 72, que ce miracle rapporté par saint Luc, pourrait se rapporter, non à ce séjour dans la Ville sainte, mais au retour de Jérusalem en Galilée.

paraît bien avoir duré au moins plusieurs semaines. En rentrant par la Pérée, le divin Maître rejoignit les disciples, qu'à son départ pour la Ville sainte il avait envoyés prêcher dans cette région. Il est vrai que, dans le récit de l'évangéliste, leur retour est placé aussitôt après leur envoi. Cependant un intervalle assez notable a dû évidemment séparer les deux moments. Un simple lien logique les unit dans le récit : saint Luc ne veut pas avoir à revenir sur cette mission et traite d'un seul coup tout ce qui la concerne.

En rejoignant leur divin Maître, les disciples sont tout à la joie du succès de leur prédication et des miracles qu'ils ont accomplis en son nom. Ces petits et ces humbles ont trouvé la vraie sagesse, tandis que les scribes orgueilleux et les hypocrites pharisiens, qu'il vient de laisser à Jérusalem, demeurent dans leur aveuglement ! Ce contraste fait jaillir du cœur de Jésus, dans un cri de reconnaissance, cet admirable *Confiteor tibi, Pater*, etc., où nous remarquons la fameuse sentence (LUC., x, 21) de saveur tout à fait johannique, que saint Matthieu reproduit également, mais, par suite de son plan, met dans un autre contexte (MATTH., xi, 25-27).

En rentrant dans la Galilée, Jésus y retrouve également les quelques apôtres qu'il y avait

laissés; et pour leur permettre de se reposer de leurs premiers travaux, il les emmène avec lui dans un lieu désert, proche de Bethsaïde. Il dut vraisemblablement y consacrer quelque temps à l'instruction et à la formation de ses apôtres. Mais les foules, ayant bientôt appris sa présence en ce lieu, se rassemblèrent de tous côtés et l'entourèrent au nombre de plus de cinq mille hommes. C'est alors qu'il accomplit le grand miracle de la multiplication des pains. On était au temps de la Pâque.

*7° De la troisième Pâque à la fête des
Tabernacles (3° année)*

Avec le récit de la multiplication des pains, saint Jean rejoint les trois synoptiques. Ils donnent également le récit du miracle et la marche sur les eaux. Si le quatrième évangéliste reprend le récit des faits déjà racontés par les autres, c'est qu'il en a besoin pour introduire le discours sur le pain de vie et en faire mieux saisir la portée. D'autre part les difficultés qu'on a soulevées contre sa narration s'évanouissent par le simple rapprochement des synoptiques¹.

1. Pour montrer les impossibilités et les contradictions du récit de saint Jean, dans l'intention d'en faire une composition purement symbolique, des exégètes à la suite d'Holtzmann (Réville, Loisy) s'arrêtent à deux circonstances. L'évangéliste, dit-on, fait rester la foule sur le rivage de ce

De Capharnaüm, où il était retourné après la multiplication des pains, Jésus fit plusieurs excursions, dont saint Luc ne dit pas un mot, mais qui sont nettement marquées par saint Marc.

côté du lac et n'a pas l'air de se douter de la difficulté de faire passer en barques environ 5.000 hommes. « Une petite flotte aurait été nécessaire. » Mais où est la nécessité de laisser toute la foule sur le bord de la mer, toute la nuit, et de la faire passer toute, en barque, pour venir à Capharnaüm. Holtzmann et ses disciples expliquent d'ordinaire les récits de saint Jean par un simple travail de réflexion et de combinaison allégorique sur les données des synoptiques. Pourquoi les laisse-t-on de côté pour ce fait particulier ? Saint Marc et saint Matthieu nous disent qu'en se retirant sur la montagne Jésus congédia la foule. Ceux qui n'étaient pas de Capharnaüm ou dans la direction de cette ville n'avaient pas besoin d'y revenir. N'ayant point nos préoccupations de précision et d'explication de tous les détails, l'évangéliste se contente de ramener en barque à Capharnaüm, après la tempête et de bon matin, une partie des gens témoins du miracle ; d'autres arrivent à pied : ὁ ὄχλος, la foule, est une formule populaire qui ne suppose pas, à tous les moments du récit, absolument le même contenu. Et encore ne dit-on pas *toute la foule* : ce qui cependant pourrait n'avoir pas plus de précision que notre expression *tout le monde*.

On allègue une autre prétendue contradiction. D'après le verset 59, le discours a été prononcé dans une réunion du culte juif. Or le début de l'entretien avait été *près de la mer* ; comment le discours a-t-il été prononcé en synagogue ? Mais où voit-on que le discours ait commencé sur le rivage pour continuer dans la synagogue ? Saint Jean dit : *l'ayant trouvé de l'autre côté de la mer*, πέραν τῆς θαλάσσης, ce qui désigne aussi bien l'intérieur de Capharnaüm et la synagogue

Le second évangéliste signale d'abord, en général, de nombreux miracles dans la ville même et dans les bourgades et les villages des environs (vi, 53-57). Des pharisiens et des scribes viennent de Jérusalem pour l'épier et accusent ses disciples de violer les traditions juives; le divin Maître, prenant la défense des siens, flagelle l'hypocrisie des pharisiens et leur reproche, sous prétexte de vaines traditions humaines, de violer les plus graves commandements de Dieu (vii, 1, 23).

Une excursion, qui dut prendre un temps notable, amène Jésus et ses disciples dans le nord-ouest de la Galilée, vers Tyr et Sidon; un

que la rive même du lac. Πέραν c'est tout le pays au delà d'un fleuve, d'un lac, de la mer, par rapport à l'endroit où l'on se trouve. Babylone est dite au delà (πέραν) du Jourdain, on ne la suppose pas pour cela sur la rive même du fleuve. Pourquoi vouloir à plaisir que le Sauveur, arrivé, à la quatrième veille de la nuit, demeure sur le rivage même, à attendre les gens qui devaient venir par barque, dans la matinée. En se répandant dans la ville, un certain nombre d'entre eux rencontrèrent Jésus, soit à l'entrée, soit à l'intérieur de la synagogue. C'est dans la réunion que fut prononcé le discours. La remarque de l'évangéliste n'est pas précisément destinée à fixer le lieu de ce discours, dans la synagogue de Capharnaüm. Mais, il dit, sans article, *en synagogue*, c'est-à-dire en pleine assemblée, en réunion officielle, pour relever l'importance des déclarations faites dans ce discours.

Ces deux détails, pris à contresens, sont tout ce que Holtzmann et ses disciples ont pu trouver pour attaquer l'historicité du récit de saint Jean.

seul fait particulier est signalé, la guérison de la fille de la Chananéenne (vii, 24-31).

Le retour des environs de Tyr et de Sidon se fit par des régions qui séparent cette dernière ville des pays au nord du lac de Génésareth. De là Jésus descendit à l'est du même lac, pour gagner le milieu de la Décapole (vii, 31). De ce long voyage un seul fait particulier est noté, la guérison d'un sourd-muet (vii, 32-37). C'est dans ces parages, sur des hauteurs vers le sud-est du lac, que Jésus multiplia une seconde fois les pains et nourrit quatre mille personnes.

Cet éclatant miracle dut exciter, comme à la première multiplication, l'enthousiasme populaire. Pour en éviter les conséquences, Jésus monta sur une barque et se fit conduire vers le sud-ouest du lac; et de là il descendit à Dalmanutha, dans la contrée de Magedan. Il se trouvait dans la région traversée par les caravanes de fidèles juifs se rendant aux solennités de Jérusalem. La fête des Tabernacles était proche.

8^e *La fête des Tabernacles de la 3^e année*

L'impression produite sur le peuple par le miracle de la seconde multiplication des pains explique l'invitation faite à Jésus par quelques-uns de ses parents de se manifester à Jérusalem, à l'occasion de la fête des Tabernacles.

Quand on fait de tels prodiges, c'est dans la capitale de la théocratie, devant les autorités de la nation, qu'il faut se montrer ! Là sa mission pourra être reconnue officiellement. Mais ce n'est pas encore pour Jésus le moment opportun de faire la démonstration messianique qu'on réclamait de lui. Il ne veut pas se joindre aux caravanes galiléennes qui se rendent à Jérusalem pour la fête et se prêter à une manifestation populaire qui lui ferait une entrée digne du Messie.

Jésus connaît l'état des esprits à Jérusalem. La foule est partagée à son sujet. Les principaux de la nation lui sont ouvertement hostiles et on les craint (VII, 11-13). Par les précautions qu'il prend il prévient le danger. Il arrive à l'improviste à Jérusalem, quand la fête est à moitié écoulée, quand on ne comptait déjà plus le voir. Il apparaît tout à coup dans le temple et il se met à enseigner. Il s'explique sur l'origine de sa doctrine, sur le miracle de sa dernière visite (Tabernacles, 2^e année) qui lui a été si fortement reproché. Puis, au dernier grand jour de la solennité, il s'affirme comme la réalité des symboles historiques que rappelaient les cérémonies de la fête. Le sanhédrin s'émeut, mais ne peut rien faire, au milieu de la solennité, en face des sentiments favorables d'une partie de la multitude. L'éclatant miracle de

l'aveugle-né achève de partager plus profondément les esprits : il produit chez les uns une recrudescence de haine; chez les autres, la foi ou des dispositions plus favorables. Le séjour du Sauveur à Jérusalem ne fut probablement que de trois ou quatre jours.

Nous avons vu plus haut que les circonstances de l'arrivée à Jérusalem, et les conditions de ce séjour, ne permettaient pas d'identifier ce pèlerinage à la Ville sainte avec celui dont parle saint Luc (ix, 52-xi), et qui est d'une année antérieure. La situation qu'il suppose dans la capitale juive répond bien à une telle date et ne saurait s'accorder avec l'état des esprits que manifestent les chapitres. vii-x de saint Jean.

Les deux premiers synoptiques, fidèles à leur plan, ne pouvaient faire mention du voyage à Jérusalem pour la seconde fête des Tabernacles. Quant à saint Luc, il n'avait pas, pour en parler, la ressource d'employer le même procédé qu'au précédent voyage. Car le miracle de l'aveugle-né ne peut se raconter sans mentionner expressément Jérusalem, le temple, la fontaine de Siloé : indications qui n'ont pas droit d'entrée dans cette section du troisième évangile. De plus, les enseignements de ces deux ou trois jours, dans la capitale juive, dépassent le niveau de la catéchèse élémentaire et sont

d'ailleurs étroitement liés avec les cérémonies accomplies dans le temple pendant la fête des Tabernacles.

9° De la solennité des Tabernacles à la fête de la Dédicace

Saint Jean passe brusquement, sans aucune transition, de la fête des Tabernacles à la Dédicace. Il ne nous dit pas si Jésus a quitté ou non Jérusalem, après la première de ces fêtes. Il n'est cependant pas vraisemblable que l'hostilité juive ait permis au Sauveur de séjourner dans la capitale, au delà des jours de la solennité. Les pèlerins galiléens, en rentrant chez eux, réduisaient le nombre des partisans du Christ à Jérusalem et laissaient la partie belle à ses ennemis.

Si saint Jean ne nous donne aucun renseignement sur ce que fit Jésus durant les deux mois qui le séparaient de la Dédicace, serons-nous plus heureux en interrogeant saint Luc? La section de son Évangile qui nous montre le Sauveur à Jérusalem, pendant cette solennité, commence par cette phrase : « Et il traversait les villes et les villages, s'y arrêtant pour enseigner et faisant route vers Jérusalem » (XIII, 22). Il ne nous dit pas si le point de départ de ce

voyage est la Galilée, ou la Pérée et les environs du Jourdain, que Jésus serait allé évangéliser après la fête des Tabernacles. Saint Luc n'aurait pu d'ailleurs, dans cette 3^e partie de son plan, parler de la Galilée que comme point de départ d'un voyage hors de cette contrée et aboutissant à Jérusalem. Quant au ministère à l'intérieur même de la Galilée, il n'aurait pu entrer que dans la seconde partie de son plan quadripartite.

Le voyage (ix, 52 - xi) de la Galilée à Jérusalem, que nous avons identifié avec le voyage du chapitre v de saint Jean, à l'époque de la fête des Tabernacles pendant la deuxième année, avait son point de suture, dans le ministère galiléen, entre la mission des apôtres et leur retour. Malheureusement saint Luc a omis toute la partie du ministère galiléen qui s'étend depuis la première multiplication des pains jusqu'à l'excursion au nord-est de la contrée vers Césarée, c'est-à-dire depuis la troisième Pâque jusqu'à la fin de cette troisième année. C'est précisément vers la fin de cette période que le voyage pour la fête de la Dédicace aurait pu trouver son point d'attache dans le récit du ministère galiléen.

Tout le cycle de faits, omis par saint Luc, se trouve, d'une façon à peu près identique, dans saint Matthieu (xiv, 22 à xvi, 12) et dans

saint Marc (VI, 45 à VIII, 26). Cette période s'étend de Bethsaïde à Bethsaïde, c'est-à-dire du moment qui suit la première multiplication des pains à Bethsaïde, jusqu'au retour à Bethsaïde après la seconde multiplication. Le recueil contenant ce cycle de faits aurait-il échappé à saint Luc? Ou plutôt, pour ne point raconter une double multiplication des pains, a-t-il omis ce récit et en même temps tout le cycle auquel il se rattache? Rien n'est plus difficile, en bien des cas, de trouver la raison de telle ou telle omission, dans un abrégé comme l'est un évangile synoptique. L'auteur a été souvent parfaitement conscient, pour ne point trop étendre son résumé, de laisser de côté nombre de choses, qui d'ailleurs n'étaient pas nécessaires à son but.

* Saint Luc faisant défaut pour la narration de cette partie du ministère galiléen, nécessité est donc de recourir aux deux autres synoptiques. Comme ils ne parlent d'aucun pèlerinage à Jérusalem, autre que le dernier, on ne doit pas s'attendre de trouver un point d'attache aussi net que celui qui se trouve dans la seconde partie de saint Luc, où la mission des Apôtres paraît si clairement contemporaine de la mission des disciples de sa troisième partie et forme le début de son premier voyage. Cependant on peut commodément insérer le

rapide voyage de Jésus pour la fête des Tabernacles de la 3^e année, au moment où les deux premiers évangélistes nous le montrent dans le pays de Magedan ou de Dalmanutha (MATTH., xv, 39 et MARC., viii, 10). C'est le point le plus proche de la Pérée, par laquelle le Sauveur devait se rendre à Jérusalem.

Au retour de cette fête des Tabernacles, Jésus retrouve les disciples qu'il avait laissés dans la région de Dalmanutha-Magedan¹. Là, il se refuse à accorder à la mauvaise foi des pharisiens et des sadducéens le signe éclatant dans le ciel qu'ils lui demandaient (MATTH., xvi, 1-4 et MARC., viii, 10-12). Il monta dans une barque et passa de l'autre côté du lac, εἰς τὸ πέραν (MATTH., xvi, 5; MARC., viii, 13), en recommandant à ses disciples de se défier du levain des pharisiens et du levain d'Hérode (MATTH., xvi, 5-12; MARC., viii, 14-21). L'autre rive, ou le pays au delà, paraît désigner ici Capharnaüm, centre de ses missions. Il y serait resté

1. La région de Dalmanutha (MARC., viii, 10) ou le pays de Magedan (MATTH., xv, 39) paraissent bien être les environs d'*Ed-Delhamiyéh* ou de *Mâ'ad*. « *Ed-Delhamiyéh* est à 7 kilomètres de la pointe méridionale du lac, vis-à-vis du point où, sur la rive droite, le ruisseau de l'*Ouadi Walhan* se jette dans le Jourdain. Le gué voisin s'appelle *Makhadet ed-Delhamiyéh*. *Mâ'ad* est plus loin vers le midi, à environ 7 kilomètres d'*Ed-Delhamiyéh* et à 2 ou 3 kilomètres du Jourdain. » (Voir *Dictionnaire de la Bible* de F. VIGOUROUX, t. II, p. 1210).

jusqu'aux approches de la Dédicace (20 décembre), et il se mit en route pour aller célébrer la fête à Jérusalem.

Nous avons vu plus haut¹, que les premiers faits signalés par saint Luc (XIII, 22-35) dans ce nouveau voyage (la porte étroite, les ruses et l'hostilité d'Hérode, les plaintes sur Jérusalem) supposent la présence du Sauveur dans la capitale juive. L'impression profonde produite récemment par le miracle de l'aveugle-né sur une partie de la foule, la présence de Galiléens à la solennité, lui permettaient de séjourner à Jérusalem pendant l'octave. Un des pharisiens, moins fanatique que les autres, invita Jésus à dîner chez lui (Luc., XIV, 1-24). Après avoir, en entrant, guéri un hydropique, il profita de l'émotion produite pour donner aux pharisiens puritains et hypocrites plusieurs leçons, celle en particulier renfermée dans la parabole du grand festin, qui leur annonce leur exclusion du royaume de Dieu et l'entrée des païens.

Il est difficile de déterminer si les paraboles suivantes, celles de la miséricorde (Brebis et Drachme perdues, Enfant prodigue) et celles du bon usage des biens de ce monde (Économe infidèle, Mauvais riche) ont été prononcées à Jérusalem même ou pendant le retour en Galilée (Luc., XV et XVI).

1. Voir p. 72.

C'est au milieu des incidents du séjour à Jérusalem racontés par saint Luc, que Jésus entra en discussion avec les pharisiens, de la façon que rapporte saint Jean (x, 22-38). En cette circonstance il se déclara Messie et Fils de Dieu, après avoir rattaché ses déclarations aux entretiens qu'il avait eus avec eux à la dernière fête des Tabernacles. Tout cela naturellement ne pouvait entrer dans la catéchèse élémentaire synoptique.

10° *Dernier séjour en Galilée et dernier voyage à Jérusalem*

Les déclarations de Jésus pendant les fêtes de la Dédicace avaient achevé d'exaspérer contre lui les pharisiens et les docteurs de la loi. N'étant plus en sûreté à Jérusalem, il se retira au delà du Jourdain, au lieu où Jean avait d'abord baptisé, c'est-à-dire près de Bethabara (JOAN., x, 40).

S'il n'avait pas eu besoin de signaler sa présence en ce lieu (cf. p. 145), qu'il va bientôt mentionner dans le récit de la résurrection de Lazare, le quatrième évangéliste eût probablement gardé le silence sur l'endroit de cette retraite, comme il l'a fait après la fête des Tabernacles. Mais, en disant que Jésus se retira sur les bords du Jourdain, il ne défend pas de croire qu'il ne

séjourna dans cette région qu'après avoir passé quelque temps en Galilée. D'ailleurs une dernière présence du divin Maître dans ce pays, après les fêtes des Tabernacles et de la Dédicace, et avant le dernier et suprême voyage, est exigée par le contexte. Nous avons vu plus haut¹ que les déclarations de Jésus sur sa mort prochaine pendant qu'il était à Césarée et, peu après, au moment de la Transfiguration, obligeaient à regarder, comme vraiment dernier, le voyage de Jérusalem auquel il faisait allusion dans ces prédictions.

Après la fête de la Dédicace (20 à 27 décembre), le Sauveur regagna donc la Galilée et probablement Capharnaüm, centre de son activité évangélique. Peu après, il se rendit avec ses disciples à Bethsaïde, où il guérit un aveugle (MARC., VIII, 22-26). De là, fuyant les foules, il remonta dans la direction du nord-est, vers les bourgades dépendant de Césarée de Philippe. C'est dans le cours de ce voyage (MARC., VIII, 27), lorsqu'il n'était pas loin de Césarée (MATTH., XVI, 13), à un moment où il se trouvait en prière (LUC., IX, 18) et que les disciples s'étaient approchés et l'entouraient, qu'il leur posa cette question : « Que dit-on que je suis ? » Pierre exprima la foi des Apôtres en s'écriant :

1. A la p. 125.

« Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant » (MATTH., XVI, 13-20 ; MARC., VII, 27-30 ; LUC., IX, 18-21). A la suite de cette déclaration, le divin Maître leur fit la première annonce de sa passion (MATTH., XVI, 21-28 ; MARC., VIII, 31-39 ; LUC., IX, 21-27). Six à huit jours après, comme pour les fortifier contre le scandale de la Croix, eut lieu la Transfiguration (MATTH., XVII, 1-13 ; MARC., IX, 1-12 ; LUC., IX, 28-36). En descendant de la montagne, il guérit un possédé sourd-muet (MATTH., XVII, 14-20 ; MARC., IX, 13-28 ; LUC., IX, 37-44). Au retour, en traversant la Galilée, le divin Maître annonce une seconde fois à ses disciples sa mort prochaine : ce langage restait pour eux énigmatique ; mais ils craignaient de l'interroger, comme si, moins certains de cette douloureuse perspective, ils espéraient mieux y échapper. Jésus arrive à Capharnaüm (MATTH., XVII, 23 ; MARC., IX, 32).

Tous ces faits sont étroitement liés et ne forment qu'une seule excursion au nord-est de la Galilée avec retour à Capharnaüm ; saint Luc à la même série chronologique que les deux autres synoptiques, sans avoir la même précision géographique que saint Marc. Ce voyage demanda sans doute plusieurs semaines : le retour à Capharnaüm dut coïncider avec le commencement d'Adar (février-mars). Dans ce mois même, le dernier de l'année religieuse, on ré-

clamait le didrachme pour l'impôt du temple. La réponse de Jésus sur l'exemption dont devait jouir le fils du Dieu qu'on y honorait, était une déclaration voilée, mais significative, de sa divinité (MATTH., XVII, 23-26).

C'est alors que commence le véritable dernier voyage raconté par les trois synoptiques. Saint Matthieu et saint Marc ne donnent que celui-là : saint Luc, comme nous l'avons vu, l'a fait précéder de deux autres. En se rendant à Jérusalem, le Sauveur côtoie d'abord la frontière de Samarie et de Galilée (LUC., XVII, 11) et dans un village guérit dix lépreux (11-19). Aux pharisiens qui s'imaginaient toujours que le royaume de Dieu allait paraître avec éclat, Jésus répond que ce royaume viendra sans frapper les regards, qu'en un sens il est déjà venu (LUC., XVII, 20-37). Une partie des enseignements, donnés alors par le divin Maître sur l'avènement du royaume de Dieu, a été transportée, par les deux premiers synoptiques, dans le grand discours eschatologique (MATTH., XXIV, 23-28; MARC., XIII, 21-23). C'est vraisemblablement près du Jourdain, sur les frontières de Judée, que furent donnés ces enseignements rapportés par saint Luc (XVII, 20-37), de même que les deux paraboles sur le juge unique et sur la prière du pharisien et du publicain (LUC., XVIII, 1-14).

A cet endroit, saint Luc rejoint les deux

autres synoptiques dans une série de faits et d'enseignements que nous avons signalés plus haut¹ (*Bénédiction des petits enfants, jeune homme riche qui refuse de tout abandonner pour suivre Jésus comme disciple*). Saint Matthieu (xix, 1) et saint Marc (x, 1) les placent *in fines Judææ trans Jordanem*. Saint Matthieu (xx, 1-16) ajoute ici la parabole des ouvriers envoyés à la vigne.

Jésus se trouvait sur les bords du Jourdain, lorsqu'il apprit la maladie de Lazare (JOAN., XI, 3). Il resta cependant deux jours encore en ce lieu, avant de manifester à ses disciples l'intention de partir en Judée. Connaissant l'animosité des Juifs contre le Sauveur et effrayés à la pensée de ce retour plein de menaces, les apôtres hésitent, mais se décident bientôt à accompagner leur Maître jusqu'à la mort. Saint Jean nous a fait l'incomparable récit de l'arrivée à Béthanie, de sa rencontre avec les deux sœurs et de la résurrection de Lazare (JOAN., XI, 1-46).

On s'est demandé souvent pourquoi les synoptiques avaient fait silence sur un miracle si éclatant. Rappelons-nous les conditions de la prédication primitive à Jérusalem². Parmi les nombreuses guérisons, objet de cette prédication, un choix avait été fait d'un miracle de

1. On l'a vu, p. 64.

2. Cf. p. 9.

chaque espèce. Il en fut de même pour les résurrections. Le miracle de cette nature qui fut choisi de préférence fut la résurrection de la fille de Jaïre. Pour ne pas trop attirer l'attention malveillante des Juifs sur ceux qui avaient bénéficié de ces miracles, on s'arrêtait plus volontiers, en prêchant à Jérusalem, sur les faits arrivés en Galilée. La résurrection de Lazare avait fait tant de bruit et d'impression dans la Ville sainte que les princes des prêtres et les pharisiens avaient formé le dessein de faire mourir le ressuscité, parce que sa vue convertissait beaucoup de Juifs, attirés de la capitale par la renommée du prodige (JOAN., XII, 10). Béthanie étant à quelques pas de Jérusalem, il n'eût pas été prudent, à l'origine, de choisir ce miracle pour type des résurrections. C'eût été exposer les membres de cette famille à la vengeance des chefs du peuple. Le choix ayant été fait d'un exemple de résurrection arrivée en Galilée, la catéchèse, une fois fixée, ne changea plus. Sans doute saint Luc, qui ajoute quelques traits à la catéchèse, a raconté aussi la résurrection du jeune homme de Naïm. Ce miracle pouvait s'ajouter aisément dans la deuxième partie du plan primitif, sans en déranger la disposition. Mais, pour raconter la résurrection de Lazare, nécessité eût été de modifier la simplicité du plan quadripartite. Dans le dernier voyage à

Jérusalem, il eût fallu indiquer une première venue de Jésus, à Béthanie, près de la capitale, avant la dernière semaine ; puis un retour en arrière dans la région du Jourdain, d'où Jésus était parti. Les environs immédiats de Jérusalem, comme Jérusalem même, ne pouvaient être mentionnés que dans la quatrième partie du plan quadripartite, consacré à la dernière semaine dans la Ville sainte. Ils se trouvaient, par leur position même, exclus de la troisième partie.

A l'époque où il écrivait, saint Jean n'était plus retenu par l'une ou l'autre de ces considérations. Après la destruction de Jérusalem, rien ne l'invitait à garder les mêmes mesures de prudence ; il pouvait mentionner sans crainte Béthanie et la famille du ressuscité. Le dessein de son Évangile l'engageait à entrer dans les détails d'un fait si dramatique avec tout le relief de ses souvenirs personnels, et à s'arrêter sur les paroles de Jésus et ses enseignements, qui dépassent manifestement le niveau de la catéchèse élémentaire.

Ce miracle si éclatant eut pour résultat la conversion d'un bon nombre de juifs.) Mais, d'autre part, il mit le comble à l'exaspération des princes des prêtres et du parti pharisien ; ils s'assemblèrent et résolurent de se débarrasser, par la mort, d'un prophète si

importun¹ (JOAN., XI, 47-53). Jésus n'était plus en sûreté, à Béthanie, si près de Jérusalem. Il prit parti de se retirer dans une région voisine du désert, dans la ville d'Éphrem (JOAN., XI, 54-56). Il y demeura quelque temps, avec ses disciples, jusqu'au moment proche de la Pâque, où les pèlerins commençaient à se rendre de Galilée à Jérusalem. Quand les Galiléens seraient en nombre dans la capitale, il y aurait moins de péril à s'y rendre lui-même.

Mais Jésus savait qu'il allait à la mort. Il l'annonça à ses Apôtres (MATTH., XX, 17-19; MARC., X, 32-34; LUC., XVIII, 31-34); d'Éphrem il descendit à Jéricho; c'est alors qu'eut lieu la guérison de l'aveugle² (MATTH., XX, 29-34; MARC.,

1. Ce miracle explique l'enthousiasme et les ovations de la foule à l'entrée de Jésus dans Jérusalem et d'autre part la décision prise par les princes des prêtres d'arrêter l'effet de tels prodiges en supprimant le thaumaturge. Saint Jean le dit expressément, XII, 17-19. La narration synoptique, qui tait le miracle, suppose cependant qu'il se passa quelque chose d'extraordinaire avant l'entrée triomphale. Saint Luc même fait une allusion voilée à ce miracle, quand il dit (XIX, 37) que la multitude louait Dieu pour tous les miracles dont elle avait été témoin. Mais la vue journalière de ces prodiges émoussait l'enthousiasme, qui ne s'explique que si tout récemment il s'était produit un miracle plus éclatant que les autres.

2. Saint Matthieu parle de deux aveugles, les deux autres synoptiques d'un seul. Saint Matthieu et saint Marc placent le miracle après le départ de Jéricho, saint Luc le

x, 46-52; Luc., xviii, 35-43), puis la conversion de Zachée (Luc., xix, 1-10). Les paroles prononcées à cette occasion éveillèrent chez les auditeurs la pensée que le royaume de Dieu allait paraître immédiatement (Luc., xix, 11) : ce qui explique la demande des fils de Zébédée et la parabole

met à l'entrée de Jésus dans la ville. Ces affirmations contraires des trois évangélistes ont exercé la sagacité des commentateurs. On peut voir, sur leurs tentatives diverses pour accorder les récits évangéliques, le commentaire sur saint Matthieu du P. Knabenbauer, t. II, p. 191-194.

Le plan quadripartite des synoptiques peut donner, semble-t-il, une solution à ce difficile problème. Si saint Matthieu parle de deux aveugles, il est possible qu'ils aient été guéris à des voyages différents, Jésus étant passé plusieurs fois par Jéricho. Il serait conforme aux procédés du premier évangéliste d'unir ces deux guérisons, sans tenir compte des temps différents. Ne pouvant, en restant fidèle à son plan, raconter qu'un seul voyage, il a uni ces deux faits. Mais, en les unissant, il ne s'étend en détails que sur le dernier miracle.

Quant à la question du lieu de la guérison, à l'entrée ou à la sortie de la ville, on peut expliquer la différence de langage par le fait que les synoptiques ont dû abréger le récit pour être fidèle au plan de la catéchèse.

Des bords du Jourdain Jésus vient à Béthanie, en passant par Jéricho sans s'y arrêter. Après le miracle de la résurrection de Lazare, il est obligé de se retirer dans la solitude d'Ephrem. De là, au moment où les caravanes de la Pâque, pour se rendre à Jérusalem, traversent Jéricho, il entre de nouveau dans cette ville. A ce moment eut lieu la guérison de l'aveugle, la conversion de Zachée, la demande des fils de Zébédée, la parabole des Mines, et enfin le dernier départ pour Jérusalem.

Pour raconter ces faits selon leur vraie suite historique.

des Mines prononcée par le divin Maître en réponse à ces vues ambitieuses (Luc., xix, 11, 28).

Après avoir dit cette parabole, Jésus marchait en avant de ses disciples, montant à Jérusalem (Luc., xix, 28). Cette remarque est la conclusion du voyage et la transition à la quatrième partie du plan catéchétique, *Jérusalem*. (Cf. MARC., x, 32; JOAN., xi, 8 et 16.)

11° *La dernière semaine*

La caravane des pèlerins de Galilée, en arrivant à Jérusalem, y répandit le bruit de l'approche de Jésus. Mais le divin Maître s'étai

il eût fallu distinguer diverses allées dans la direction de Jérusalem et des retours en arrière. La simplicité du plan quadripartite, fidèlement suivi par les synoptiques, les obligeait à supprimer ces allées et venues qui compliquaient le récit, et à ranger les faits, grâce à ces omissions, comme s'ils ne formaient qu'un seul et unique voyage. En abrégé de la sorte le récit, on pouvait pratiquer la coupure au temps du premier départ de Jérico vers Béthanie pour reprendre au moment du second et dernier départ pour Jérusalem. Le fait de la guérison de l'aveugle que saint Matthieu et saint Marc voulaient conserver, se trouve ainsi rattaché à la première sortie (laquelle paraît se confondre avec la seconde), bien qu'en réalité il ait eu lieu dans l'intervalle. La coupure pouvait aussi bien se faire avant la première entrée à Jérico en venant de la région du Jourdain pour reprendre à la seconde entrée, celle qui eut lieu en partant d'Ephrem. Le fait se trouvait ainsi placé à une entrée à Jérico, comme il eut lieu en effet. En cela saint Luc, plus

arrêté à Béthanie, six jours avant la Pâque (JOAN., XII, 1-11). Le festin dans lequel, d'après saint Jean (XII, 1-11), Marie répand des parfums sur les pieds de Jésus, est identique à celui que nous lisons dans saint Matthieu (xxvi, 6-13) et saint Marc (xiv, 3-9). Ils paraissent le placer, il est vrai, non pas six jours, mais deux jours avant la Pâque. Cette place chez eux n'est point chronologique. Le festin est intercalé entre la réunion du Sanhédrin, où l'on cherche les moyens de se saisir de Jésus (réunion qui eut lieu deux jours avant la Pâque), et la proposition que vient faire Judas aux princes des prêtres de leur livrer celui dont ils désiraient tant se débarrasser. En mettant le repas de Béthanie aussitôt avant le récit de la trahison, le premier comme le second évangéliste ont vu une connexion morale entre les deux incidents. L'un fut l'occasion de l'autre : l'indignation de cette âme avare en face de la prodigalité de Marie, et la réprimande qu'elle lui attire de la bouche du Maître décident enfin Judas à se séparer de Jésus et à se ranger parmi ses ennemis¹.

Le lendemain du festin (JOAN., XII, 12), Jésus historien, s'est rapproché davantage de la réalité que les deux autres synoptiques, bien que sa fidélité au même plan quadripartite l'ait amené, comme eux, à supprimer les allées et venues du dernier voyage.

1. Cf. *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, p. 309.

fit son entrée triomphale à Jérusalem. Le récit en est fait, et dans les trois synoptiques, et dans saint Jean. Ce n'est, ni ce jour-là, à son entrée dans le temple, ni le lendemain, que l'on doit placer chronologiquement le fait des vendeurs chassés du Temple; mais bien, comme nous l'avons montré¹, à la première année du ministère public du Sauveur, ainsi que le raconte saint Jean.

Le soir de son entrée triomphale, Jésus entra à Béthanie (MARC., XI, 11). Il n'était pas prudent pour lui, dans les circonstances présentes, de passer la nuit à Jérusalem. Le lundi matin, en sortant de Béthanie, pour revenir dans la Ville sainte, dans une parabole en action, il maudit le figuier qui ne portait pas les fruits qu'il en attendait. Le figuier se dessécha; saint Matthieu ne s'inquiétant pas des intervalles de temps et préférant ici l'ordre logique, pour ne pas avoir à revenir sur ce fait, présente la malediction comme si elle avait produit aussitôt son effet (MATTH., XXI, 18-22). Saint Marc, plus précis, nous dit que les apôtres ne s'en aperçurent que le lendemain en repassant par le même endroit (MARC., XI, 20-22).

C'est entre le lundi, le mardi et le mercredi, qu'il faut distribuer les divers enseignements

1. On a pur le voir p. 58.

suivants, rapportés par les synoptiques : la parabole des deux fils, celle des vigneron perfides, la parabole du festin des noces, la réponse à la question sur le tribut à payer à César, la réfutation des sadducéens au sujet de la résurrection des morts, le grand commandement, le Christ, fils de David, les scribes censurés par le divin Maître¹, l'obole de la veuve. Si les synoptiques dans la série de ces enseignements ont gardé l'ordre chronologique, il n'y a pas d'interruption assez marquée pour qu'on puisse distinguer et déterminer le jour où ils ont été donnés.

Le mercredi soir, en sortant du Temple, fut prononcé le grand discours sur la ruine de Jérusalem et le second avènement du Christ².

1. La malédiction sur les scribes et les pharisiens est beaucoup plus développée dans saint Matthieu (xxiii, 2-36), qui s'adresse aux Juifs, que dans saint Marc et saint Luc, qui composaient leur évangile pour des païens convertis. De plus saint Matthieu, selon son habitude, a combiné ici deux discours différents : l'un réellement prononcé dans la circonstance présente, l'autre que saint Luc nous donne au chapitre xi, 37-54, dans un contexte qui paraît bien exact. Ce discours rapporté par saint Luc, dans le voyage de la première fête des Tabernacles, ne pouvait être donné par saint Matthieu qu'en le renvoyant à la dernière semaine, ainsi qu'il a fait. Saint Matthieu ajoute ici également, ne les pouvant mettre ailleurs, les plaintes de Jésus sur Jérusalem, que saint Luc place plus justement pendant les fêtes de la Dédicace. Cf. p. 73.

2. Dans ce grand discours saint Matthieu et saint Marc

Saint Luc observe (xxi, 37-38) que « durant ces jours, il enseignait dans le Temple ; puis sortant de la ville, il passait les nuits sur la montagne appelée des Oliviers. Et tout le peuple venait de grand matin à lui dans le Temple pour l'entendre ».

Après le jour des Rameaux, saint Jean ne signale jusqu'au mercredi soir qu'un seul fait, omis par les synoptiques, et encore ne le raconte-t-il pas pour lui-même, mais à cause des sentiments qu'il fit jaillir du cœur de Jésus : c'est la tentative de quelques Gentils de s'entretenir avec le divin Maître. On était au mercredi ; Jésus enseignait dans le parvis des femmes, interdit aux Gentils. Ces prosélytes s'adressèrent à Philippe dans le parvis extérieur, pour qu'il allât porter leur demande au Sauveur. L'évangéliste ne dit pas ce qui advint de cette requête ; mais il rapporte les paroles de Jésus, qui dans sa mort proclame la glorification du Fils de Dieu et du Père par l'entrée des Gentils dans le royaume (JOAN., XII, 20-36).

ont fait entrer une partie des enseignements donnés par Jésus dans une autre circonstance (cf. LUC., VII, 20 et suiv.). Cette insertion (MATTH., XXIV, 23-28 et MARC, XIII, 21-23) fait le pendant du *temps des nations* de saint Luc (xxi, 14) et permet de séparer les deux parties relatives aux signes de la ruine de Jérusalem et aux signes du second avènement. Voir à l'appendice, p. 297.

Cet incident ne peut avoir eu lieu au soir de l'entrée triomphale. Ce jour est exclu par la remarque de saint Marc (XI, 11) : « Il entra dans le Temple et après avoir regardé toutes choses, comme il était déjà tard, il s'en alla à Béthanie avec les douze. » La conclusion de saint Jean (XII, 36) nous invite à le placer au mercredi soir : « Jésus, après ces paroles, s'en alla et se cacha d'eux. »

Pendant que Jésus voyait sa mission achevée et se montrait attristé des maux que l'incrédulité juive allait attirer sur Jérusalem, les apôtres ne sont occupés que de l'extérieur du Temple, de sa splendeur et de sa richesse. Par son discours sur la ruine de Jérusalem, le divin Maître les ramena à la réalité.

C'est dans la même soirée du mercredi (MATTH., XXVI, 1), deux jours avant la Pâque, que les princes des prêtres et les anciens du peuple se réunirent dans la maison de Caïphe et délibérèrent sur les moyens de se saisir de Jésus par ruse. Un secours inespéré leur vint d'un des disciples mêmes du Christ, de Judas, qui, moyennant une somme d'argent, promet de livrer son maître (MATTH., XXVI, 3-5 et 14-16; MARC., XIV, 1-2 et 10-11; LUC., XXII, 1-2 et 3-6).

Jésus ne revint point à Jérusalem pendant la journée du jeudi ; tandis que le peuple l'attendait dans le Temple, de grand matin, comme

les jours précédents (Luc., xxi, 38), il resta à Béthanie.

12° *Le jour de la dernière cène*

Cette question est considérée comme l'une des plus compliquées de l'exégèse évangélique. La simple étude comparative des synoptiques et de saint Jean peut cependant offrir une solution, sans aller chercher des considérations étrangères à l'Évangile.

Il est certain, d'après les quatre Évangiles, que la mort de Jésus est arrivée un vendredi, dans l'après-midi. Quelques heures après sa mort s'ouvrait le sabbat, et le Sauveur est ressuscité à l'aube du premier jour de la semaine.

En second lieu, il n'y a pas de doute possible sur l'identification du repas auquel fait allusion le quatrième Évangile avec la cène des synoptiques. Car dans l'un et l'autre a lieu la révélation du traître, et l'un comme l'autre est suivi immédiatement de la sortie au jardin des Oliviers, et de la Passion. Pour le quatrième évangéliste, comme pour les trois premiers, ce repas est pris la veille de la mort.

Mais voici le point, où, au premier abord, les synoptiques et saint Jean ne paraissent pas s'accorder. Saint Matthieu (xxvi, 17) dit : *Or le premier jour des Azymes les disciples vinrent à*

Jésus, en disant : Où voulez-vous que nous préparions la Pâque? Saint Marc (xiv, 12) s'exprime à peu près de même : *Le premier jour des Azymes, où l'on immolait la Pâque, les disciples lui dirent : Où voulez-vous que nous allions vous préparer la Pâque?* Saint Luc (xxii, 7-9) écrit en termes équivalents : *Cependant arriva le jour des Azymes, où l'on devait immoler la Pâque. Et Jésus envoya Pierre et Jean en disant : allez et préparez-nous la Pâque, afin que nous la mangions. Ils lui dirent : Où voulez-vous que nous la préparions?* Cette question est posée la veille de la mort, donc le jeudi, à notre manière de compter; et le soir venu, Jésus se mit à table avec les douze (MATTH., xxvi, 20; MARG., xiv, 17; LUC., xxii, 14).

Au premier abord, la Pâque paraît donc tomber le vendredi, la manducation de l'agneau se faisant la veille au soir, c'est-à-dire le jeudi selon notre façon de parler. Mais à la manière juive de compter (les jours commençant vers les 6 heures, au soleil couché), cette soirée fait partie du même jour que le vendredi.

D'autre part saint Jean (xiii, 1), en parlant de ce dernier repas du Sauveur, rapporte qu'il eut lieu : *ante diem festum Paschæ*. Il ne se serait donc pas fait le jour de la Pâque, mais le jour précédent. Plus loin, xviii, 28, on lit : *Les Juifs n'entrèrent point dans le prétoire pour ne pas se*

*souiller et afin de pouvoir manger la Pâque*¹. Le vendredi matin, la Pâque juive n'était donc pas mangée ; elle ne devait l'être qu'après six heures du soir, ce jour-là. L'agneau pascal était immolé entre trois et six heures ; et après six heures, c'est-à-dire, à la façon juive de compter, aux premières heures du samedi, on devait manger la Pâque. La célébration de Pâque tombait donc le samedi (avec la manducation la veille au soir, c'est-à-dire le vendredi selon notre manière de compter). '

Enfin la suite du récit (JOAN., XIX, 14) montre que le jour où Pilate s'assit sur son tribunal était le jour de *la préparation de la Pâque*. Et

1. On a prétendu que « manger la Pâque » ne signifierait pas ici manger l'agneau pascal, mais participer aux autres victimes qu'on immolait le 15 Nisan et durant les jours de la fête. On allègue en faveur de ce sentiment quelques textes de l'Ancien Testament (*Deut.*, xvi, 2 ; *II Par.*, xxx, 22 et xxxv, 7), où *immoler la Pâque, manger la Pâque* s'entendrait des autres victimes offertes pendant les fêtes pascales. Le texte hébreu (la traduction de la Vulgate est inexacte) ne comporte pas ce sens. Dans *Deut.*, xvi, 2, on distingue trois sortes de victimes : l'agneau pascal, le petit bétail et le gros bétail. Dans *II Par.*, xxx, 22, il ne faut pas lire avec la leçon massorétique, *yôkelou*, ils mangèrent : ce qui ne peut s'accorder avec le complément *hammôéd, temps fixé, solennité* ; mais bien *yekallou*, comme les Septante, *ἑπενήδεσαν*, *accomplirent, achevèrent* les sept jours de la solennité des azymes. Dans *II Par.*, xxxv. 7, Josias donne au peuple, pour la célébration de la Pâque, des agneaux et des chevreaux (pour la Pâque), du bétail pour les sacrifices pacifiques.

plus loin (xix, 31), *c'était un grand jour que ce sabbat-là*. Il suit également de ces textes que la Pâque tombait le samedi.

Comme la Pâque se célébrait le 15 Nisan, il semble, d'après les synoptiques, que le 15 cette année-là tombait le vendredi (ou plus exactement, selon la manière juive, allait du jeudi soir au vendredi soir). D'après saint Jean, au contraire, le 15 serait le samedi (ou plus exactement irait du vendredi soir au samedi soir).

Le dernier repas du Seigneur ayant eu lieu le jeudi, selon notre manière de compter, Jésus aurait donc, d'après les synoptiques, mangé la Pâque le jeudi soir. D'après saint Jean ce serait un repas anticipé.

La contradiction ne saurait être plus flagrante, semble-t-il. Aussi, d'après les exégètes symbolistes, c'est le passage de saint Jean où le sens symbolique a le plus de vraisemblance. Le quatrième évangéliste aurait voulu, dans une intention mystique, faire coïncider la mort de Jésus avec l'immolation de l'agneau pascal.

La solution de cette difficulté peut cependant sortir de la seule étude des textes évangéliques et de leur comparaison.

Laissons de côté pour le moment l'expression, qui paraît créer la difficulté : *Primo die azymorum* ou *Dies azymorum*, donnée par les

synoptiques pour marquer le jour où les disciples interrogent leur divin Maître et vont préparer le repas pascal. Examinons les faits et gestes des Juifs pendant cette journée du vendredi, qui, d'après les mêmes synoptiques, serait, dit-on, le 15 Nisan, jour de Pâque.

Le repas pascal ne pouvait commencer avant le coucher du soleil, et se prolongeait assez avant dans la nuit, au milieu des rites divers de la fête et de la récitation des psaumes du Hallel. Or, c'est à ce moment sacré pour tous de la manducation de l'agneau, que les serviteurs du Temple auraient quitté leur famille, la table pascalle, pour concerter les moyens les plus sûrs de s'emparer de Jésus et pour en venir à l'exécution à Gethsémani.

Il faut remarquer qu'au jour de Pâque il était défendu de tenir une séance de tribunal¹. Or, un tel jour aurait vu deux séances de tribunal, chez Anne et Caïphe, puis devant Pilate et devant Hérode; et tout cela, le grand jour de Pâque!

Ce jour-là tout travail devait cesser. Le premier jour et le septième étaient sabbatiques : ce repos était aussi strict que durant le sabbat, sauf pour la préparation de la nourriture. Le chemin qu'il était permis de parcourir en dehors

1. Cf. Traité *Betsa*, v. 2.

de la ville, un jour sabbatique, était d'un kilomètre environ, *iter sabbati*. Or, le vendredi, l'Évangile nous montre Simon de Cyrène revenant du travail des champs, Joseph d'Arimathie venant acheter un linceul et se hâtant d'embaumer le corps, parce que le sabbat approchait.

L'impression quise dégage du récit des synoptiques est que le jour de l'arrestation de Jésus, de son jugement, de sa condamnation et de l'exécution de la sentence, était un jour ordinaire, un jour ouvrier et non pas jour de repos sacré.

Saint Luc (xxiii, 54), parlant de l'ensevelissement de Jésus, remarque que *c'était jour de préparation*, παρασκευῆς, *et le sabbat allait commencer*¹. Dans l'hypothèse que nous combattons, ce jour-là, ce vendredi, serait le grand jour de la Pâque. Comment croire que ce grand jour de fête, jour sabbatique lui-même, ne soit désigné par saint Luc que par le terme ordinaire d'un vendredi quelconque, « préparation du sabbat » ?

1. Παρασκευή, *parasceve*, préparation, désigne le jour qui précédait le sabbat, ou les fêtes solennelles qui étaient sabbatiques. Le vendredi de la mort de Jésus était la *préparation de la Pâque*, dit saint Jean (xix, 14). Le sabbat qui suivait était grand, remarque-t-il (xix, 31), parce qu'il était sabbat à double titre, étant le septième jour, et en même temps la grande fête de Pâque. En saint Matthieu, xxvii, 62, *parasceven* désigne aussi la préparation de la Pâque.

A s'en tenir au récit synoptique des événements, le vendredi, jour de la mort de Jésus, était donc un jour ouvrier; par conséquent le 14 Nisan, et non pas le 15.

Les paroles mêmes de Notre-Seigneur supposent que le soir de son repas n'est pas le soir de la Pâque légale. D'après saint Matthieu (xxvi, 18) il envoie ses disciples dire au maître de la maison où il compte faire la Pâque : ὁ καιρὸς μου ἐγγύς ἐστιν, πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου. *Le temps (temps opportun) presse pour moi, je vais faire la Pâque chez toi avec mes disciples.* L'expression *comme le temps presse, je vais faire*, marque qu'il faut se hâter; demain il serait trop tard. Si ce soir-là est la Pâque légale, la Pâque pour tous les Juifs, il est inutile de donner cette raison. Ces paroles indiquent donc l'intention de Jésus d'anticiper la Pâque juive.

Restent les expressions des synoptiques, indicatrices du jour : *le premier jour des azymes* ou pains sans levain (MATTH., xxvi, 17); *le premier jour des azymes où l'on immolait la Pâque* (MARC., xiv, 12); *le jour des azymes dans lequel il fallait immoler la Pâque* (LUC., xxii, 7).

Sans doute, à strictement parler, le premier jour de la fête des azymes était le 15 (commençant pour les Juifs la veille au soir). M. Chwolson ¹ a

1. *Das letzte Passamahl*, 1908, p. 3 et suivie, p. n3. suiv.

établi que tous les auteurs juifs ont entendu par le *premier jour des azymes* le 15 Nisan. C'est vrai, à parler à la rigueur des prescriptions mosaïques; mais à prendre les choses dans un sens plus large, l'usage s'était introduit d'appeler ainsi le 14 Nisan. Dès la veille de la célébration de la Pâque, le 14 Nisan, à midi, on en était venu à s'abstenir de manger rien de fermenté, et, comme ce jour-là était celui-là même où les agneaux de la Pâque devaient être immolés, on comprenait parfois le 14 comme un des jours de la fête des Azymes. Josèphe lui-même compte pour ces fêtes tantôt sept jours (*Ant. jud.*, III, x, 5), tantôt huit (*Ant. jud.*, II, xv, 1). Il est clair que saint Marc et saint Luc en font autant : ils appellent premier jour des azymes le jour même où on immolait l'agneau pascal, c'est-à-dire le 14 Nisan. Lorsque saint Marc ajoute au terme *premier jour des azymes* l'explication, *jour où on immolait la Pâque*, et lorsque saint Luc complète l'expression *au jour des azymes* par les mots *dans lequel on devait immoler la Pâque*, ils précisent nettement leur intention de ne pas vouloir désigner le 15 Nisan, mais bien le 14.

On place d'ordinaire dans la matinée du jeudi l'entretien des apôtres avec le divin Maître, où ils lui demandent en quel lieu il célébrera la Pâque. Cette matinée appartiendrait ainsi au

premier jour des azymes, jour où on immole la Pâque. En l'entendant de la sorte, dès le soir même, après six heures, le 15 Nisan s'ouvrirait. La Pâque juive aurait donc été cette année-là célébrée le vendredi (jeudi soir à vendredi) : ce qui serait en contradiction, comme nous l'avons vu, avec le reste de la narration synoptique de la Passion.

Ce jeudi, le Sauveur n'était pas retourné à Jérusalem (Cf. JOAN., XII, 36), il était demeuré à Béthanie. Les apôtres pensaient sans doute que, dans le courant de cette journée du 13 Nisan, Jésus leur indiquerait en quel lieu il désirait célébrer la Pâque. A cause de la foule des pèlerins, on n'attendait pas au dernier moment pour se procurer une salle convenable : ne s'en préoccuper que dans la matinée même, ou quelques heures avant l'immolation de l'agneau pascal, eût été trop tardif. La prudence commandait de le faire au moins dans la journée du 13. Pendant la soirée de ce jour, le chef de famille allait, selon la coutume, puiser l'eau pure à la fontaine pour la confection des azymes ¹.

1. Le 13 (ou au premier soir du 14) se préparaient les azymes, ainsi que les autres choses nécessaires au repas pascal, sauf l'agneau qui était immolé le lendemain. Aussi ce jour était-il appelé προετοιμασία *propréparation*. (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Fragments sur la Pâque*, P. G., IX, col. 757.)

Inutile de recourir, avec Resch (*Ausser canonische Paralleltexte zu den Evangelien*), à une ingénieuse hypothèse,

Mais Jésus, qui pendant son séjour à Jérusalem, les jours précédents, paraît s'être entendu avec un disciple secret, avait passé toute la journée du 13 sans manifester ses intentions au sujet de la Pâque. Vers l'heure habituelle du repas du soir, lorsque, le jour tombant, commençait le 14 Nisan, les apôtres lui demandèrent enfin où il voulait qu'on lui préparât la Pâque. Sans doute pensaient-ils d'abord faire, ce soir-là, les premiers préparatifs qu'ils continueraient le lendemain par l'immolation de l'agneau, en même temps que les autres juifs, et ne comptaient-ils s'asseoir à la table pascale que le soir suivant.

Jésus s'adressa, non pas à Judas qui aurait pu contrarier ses desseins, mais à Pierre et

d'après laquelle le texte hébreu primitif devait avoir *qédém hag hammazot*, avant la fête des azymes ; le grec aurait rendu le premier mot par *πρώτος* (*loc. cit.*, p. 174-181) dans le sens de *πρότερος*, le premier avant la fête des azymes. — M. Chwolson propose une hypothèse semblable. Il suppose un texte original araméen qui aurait été rendu inexactement dans le grec de saint Matthieu et de saint Marc. Au lieu de traduire : *le premier jour des azymes*, on aurait dû le rendre de cette façon : *au jour avant le jour de la Pâque*, où il fallait immoler l'agneau. Quoi qu'il en soit de cette supposition gratuite, imaginée pour expliquer les expressions de saint Matthieu et de saint Marc, elle ne serait d'aucune utilité pour le texte de saint Luc. En nous tenant aux expressions des évangélistes, nous voyons que *le premier jour des azymes* est identifié avec le jour où on immolait l'agneau pascal, par conséquent avec le 14. Cela suffit.

à Jean, et sans leur dévoiler le nom de son hôte, l'endroit de sa demeure (toujours pour le même motif), il leur enjoignit de descendre le mont des Oliviers et de suivre l'homme, portant une cruche d'eau, qu'ils rencontreraient à leur entrée en ville. La maison où il pénétrerait était l'endroit même où ils devaient préparer la Pâque.

Pierre et Jean descendirent donc à Jérusalem et trouvèrent tout comme le Sauveur leur avait dit. La chambre haute était déjà disposée pour un repas pascal : ils n'eurent qu'à faire les derniers préparatifs. Comme ils portaient au maître de la maison, probablement disciple secret, cette parole de Jésus : *Le temps presse pour moi, je vais faire la Pâque chez toi avec mes disciples*, les deux apôtres durent comprendre que leur divin Maître avait des desseins particuliers, et qu'avant le jour légal ils auraient à préparer la Pâque. C'est bien ce qu'il leur re-dit en se mettant à table : « J'ai vivement désiré manger cette Pâque avec vous. »

C'est donc au premier soir du 14 Nisan, qui appartenait au jour où on immolait l'agneau pascal, et qu'au sens large on appelait premier jour des azymes ¹, c'est ce soir-là que Jésus prit

1. C'est ainsi que s'exprime saint Jean Chrysostome, dans son *Homélie sur saint Matthieu*, LXXXI, 1. « Il appelle premier jour des azymes le jour qui précédait en réalité

avec ses disciples son dernier repas, sa dernière Pâque. Au même soir, saint Jean place le dernier repas du Christ, repas qui est, par ses circonstances, comme nous l'avons vu, le même que la cène des synoptiques. C'est donc un repas distinct, du moins pour la date, de la Pâque légale, une Pâque anticipée que Jésus fit avec ses disciples.

Les synoptiques sont donc d'accord avec saint Jean. Le quatrième évangile par sa manière de s'exprimer nous avertit de prendre garde à certaines formules des synoptiques, et, en les examinant de plus près, de leur donner leur vraie signification.

Reste à savoir si ce dernier repas, cette Pâque anticipée, fut une véritable Pâque. C'est le nom que lui donne le Sauveur. « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous », dit-il à ses disciples en se mettant à table. En les envoyant achever les préparatifs, il les avait priés de dire au maître du logis : « Le temps presse pour moi, je ferai la Pâque chez toi avec mes disciples. » Bien que ce ne soit pas le jour légal, le Sauveur a donc bien l'intention de manger la Pâque avec ses apôtres.

cette fête, car, suivant la manière de compter des juifs, le jour commence la veille. Il s'agit ici de celui vers la fin duquel on devait immoler la Pâque. »

Comment le pouvait-il, puisque légalement les agneaux ne devraient être immolés dans le temple que le lendemain (selon notre manière de compter) ? Sans entrer dans toutes les explications données qui, en bien des points, s'appuient malheureusement sur des textes d'âge trop postérieur, on peut assurer que dans l'institution primitive il appartenait à chaque maître de maison d'immoler l'agneau chez lui. L'immolation au temple est une pratique plus tardive, d'institution humaine et non divine. Au moment où la Pâque israélite allait prendre fin, celui qui était « le maître du sabbat » et de la loi, ne pouvait-il prendre sur lui de faire revenir cette institution à sa simplicité primitive ? On est assez mal renseigné, du reste, sur la façon dont les choses se passaient quand, dans les grandes affluences du peuple, il fallait immoler 30,000 à 50,000 agneaux et plus. Le faire au temple, entre les deux soirs, c'est-à-dire entre le déclin du soleil et la nuit tombante, n'était-ce pas matériellement impossible ?

Il est vrai que, dans le cas présent, il ne s'agit pas simplement d'immoler l'agneau dans une maison particulière, comme cela se passait à l'origine ; mais l'immolation est anticipée : elle eut lieu un jour plutôt que pour les Juifs. Le lendemain, la mort de Jésus devait réaliser la figure de l'agneau pascal, immolé chaque

année depuis la sortie d'Égypte : à l'heure où les agneaux seraient sacrifiés dans le temple, le Sauveur devait lui-même être immolé. Cette anticipation, cette dérogation à la pratique commune était en quelque sorte déjà comme un commencement d'abolition. Mais en même temps à la Pâque ancienne était substituée sans interruption la Pâque nouvelle.

Remarquons-le bien, ce n'est pas une Pâque ordinaire. Il n'est pas question de savoir si un Israélite quelconque avait alors le droit d'anticiper ; il s'agit d'un cas unique, et celui qui pose l'exception est le législateur de la loi nouvelle. C'est lui qui par son acte va donner sa vraie signification aux rites anciens de la Pâque et qui, en les accomplissant pour la dernière fois, va y substituer la Pâque nouvelle

D'ailleurs est-il nécessaire que l'agneau pascal ait été mangé dans ce dernier repas ? On a dit qu'on ne concevait pas un repas pascal sans la manducation de l'agneau : cela est vrai pour tout Israélite. Mais, dans le cas présent, si le véritable agneau, annoncé par l'agneau pascal, se substituait à la figure, et était mangé au milieu des autres rites ordinaires de la fête, n'y aurait-il pas là une pâque, une pâque plus complète même et plus parfaite que les autres, la Pâque pleinement réalisée, la vraie Pâque ?

Saint Jean, qui nous a donné clairement la date du dernier repas du Christ, et, en nous invitant à regarder de plus près la formule des synoptiques, nous a permis de la mieux entendre, ne dit rien de la cène elle-même. Le récit en ayant été fait par les trois premiers évangiles, il n'avait pas, suivant son plan, à le reprendre, à moins qu'il n'y trouvât intérêt pour sa thèse. Or l'intelligence profonde de ce repas où le Christ se donnait en nourriture, il l'avait déjà exposée dans son grand discours du chapitre sixième : il n'avait donc pas à y revenir.

Il s'étend, au contraire, sur certaines circonstances de la cène qui nous aident, à travers la divergence des synoptiques, à mieux comprendre comment les choses se sont passées. Nous ne pouvons ici entrer dans le détail; signalons seulement les points principaux.

Saint Luc, au premier abord, paraît contredire les deux premiers évangiles : il donne une ordonnance du repas toute différente. Mais, averti par le récit de saint Jean, on s'aperçoit qu'il n'a pas été fidèle à l'ordre chronologique et a suivi en cet endroit un plan logique. Il parle d'abord de l'institution de l'Eucharistie, la vraie pâque que désirait le divin Maître. Il place ensuite, sans en fixer l'ordre, les incidents accessoires du repas, comme la révélation du traître, la discussion sur la préséance, et

l'annonce du reniement de Pierre, etc. On voit qu'il groupe ensemble toutes les défaillances des apôtres. La discussion sur la préséance n'est évidemment pas à sa place naturelle : c'est au moment où les disciples se mettaient à table, qu'elle a dû se produire. Comme on suivait pour se placer sur les divans un certain ordre de préséance, il y eut sans doute des froissements, des réclamations. Alors, pour corriger leurs vues ambitieuses, Jésus leur donne un grand exemple d'humilité. Δείπνου γινομένου (JOAN., XIII, 2 selon le manuscrit sinaïtique), *le repas commençant*¹, il se lève de table et, semblable à un serviteur, il prend un linge, se ceint les reins, et, versant de l'eau dans un bassin, il se met à laver les pieds de ses apôtres. Après quoi regagnant sa place, il tire de son action la leçon morale dont ils avaient besoin. Puisque lui, le Maître, s'est montré comme celui qui sert, ils doivent comprendre que, pour être fidèles à son esprit, ceux qui auront à commander devront se faire les serviteurs de tous. Dans cette invitation à suivre son exemple d'humilité et de charité, il

1. La leçon γινομένου, *le repas achevé*, n'est pas naturelle. Ce n'est pas après le repas qu'il est d'usage de se laver les pieds. D'ordinaire, au début du repas, selon les traditions juives on se purifiait les mains. Jésus pour donner une plus forte leçon d'humilité à ses disciples, s'abaisse à leur laver les pieds. Aussi les apôtres sont-ils étonnés de cette manière d'agir insolite.

emploie, d'après saint Jean, des expressions qui rappellent de très près les leçons rapportées par saint Luc dans son récit de la contestation des apôtres (xxii, 27-30).

Grâce à saint Jean, on se rend mieux compte de la façon dont se fit la révélation progressive du traître. D'abord pendant le lavement des pieds, Jésus dit à ses disciples (xiii, 10) : « Vous êtes purs, mais *non pas tous*. » Le repas commencé, il précise : « Un de vous me trahira » (MATTH., xxvi, 21; MARC., xiv, 18; JOAN., xiii, 21); et dans le même sens : « Celui qui me trahira met la main au plat avec moi » (MATTH., xxvi, 23; MARC., xiv, 18; LUC., xxii, 21). Chacun de demander avec inquiétude : « Est-ce moi, Seigneur? » Trop éloigné de Jésus pour lui poser une question à laquelle il ne paraît pas vouloir répondre à la face de tous, Pierre, impatient de savoir qui était en cause, fait signe à Jean, couché près du Maître, d'en faire discrètement la demande. Jésus dit à voix basse au disciple bien-aimé : Le traître, « c'est celui à qui je vais présenter le pain trempé. » Et prenant un morceau de pain et le trempant dans le plat de *Charoseth*, il le présenta à Judas. Ce geste était une marque d'amitié; le traître y fut insensible, et, comme les autres, il disait pour cacher son embarras : « Est-ce moi, Maître? — Tu l'as dit, répondit Jésus; ce que tu veux faire, fais-le

vite. » Judas sortit, et les autres apôtres, à l'exception de Jean, ne comprirent pas le motif de son départ précipité¹.

Ce départ du traître est pour le cœur de Jésus un soulagement. Il donne alors libre cours aux épanchements que rapporte saint Jean (xiii, 31-32).

Après le verset 32, doit se placer l'institution de l'Eucharistie, racontée par les synoptiques. Viennent ensuite les paroles où, d'après saint Jean (xiii, 33-35), il est fait allusion au départ de Jésus : ce qui amène les protestations de Simon Pierre et l'annonce de son reniement.

Les adieux du Sauveur (JOAN., xiv, 1-31) terminent le repas ; et après les derniers chants de l'Hallel (*Hymno dicto*), il sort et se dirige vers le mont des Oliviers.

Les discours des chapitres xv et xvi paraissent avoir été tenus durant le chemin qui du Cénacle aboutissait au torrent de Cédron. Avant de franchir le torrent, le divin Maître prononce la prière du chapitre xvii, et ayant passé le

1. Il résulte de la comparaison de saint Jean avec les synoptiques que Judas n'a pas communiqué. C'est en s'appuyant sur saint Luc que bon nombre de Pères ont soutenu la thèse affirmative. Mais plusieurs Pères et en général les théologiens et les commentateurs modernes sont pour la négative. (Voir CL. FILLION, *Essais d'exégèse*, ch. xi.) On a vu plus haut, p. 170, que saint Luc n'a pas voulu suivre ici l'ordre chronologique.

Cédron il se dirige vers Gethsémani (JOAN., XVIII, 1).

La Passion commence.

13° *La Passion*

Les évangélistes ont insisté sur la Passion plus que sur le reste de la vie du Sauveur : cependant aucun d'eux n'a prétendu donner un récit complet. Si leurs narrations offrent beaucoup de traits communs, chacune aussi a ses particularités. Les trois synoptiques, dérivant de la catéchèse primitive, ont entre eux plus de rapports étroits. Saint Jean, dont l'Évangile a un dessein à part, se rapproche un peu plus de ses devanciers en cette partie. Il se garde toutefois de répéter ce qu'ils ont dit, à moins qu'il ne trouve un intérêt spécial à rappeler un trait, comme celui d'y ajouter des détails qui vont à son but, ou de préciser le récit synoptique¹. Grâce à ces compléments les faits de la Passion s'harmonisent, et se déroulent d'une façon plus naturelle.

1. Il n'y a aucune raison de croire que saint Jean ait modifié le récit synoptique d'après certaines préoccupations dogmatiques ou mystiques. On peut voir une excellente réfutation des accusations, portées par les exégètes symbolistes, dans le livre de M. LEPIN, *La Valeur historique du quatrième Évangile*. 1^{re} partie, *Les récits et les faits*. Paris, 1910, ch. v.

Après le dernier repas et les discours d'adieu, le quatrième évangile passe sous silence l'agonie et la prière de Jésus, bien qu'il ait conduit le Sauveur dans le jardin de Gethsémani, comme les synoptiques. Ce n'est pas qu'il veuille nous montrer un Christ impassible : ce qu'il nous a dit précédemment de son trouble (xi, 33 ; xiii, 21) nous garantit que tel n'est pas son dessein. Il omet, simplement parce qu'il n'a pas à faire d'addition importante au récit des synoptiques. Il revient au contraire sur l'arrestation de Jésus, pour ajouter quelques détails qui intéressent son Évangile, en particulier le trait de la troupe des soldats et des serviteurs du temple renversée à la parole du divin Maître. Il signale seul cette manifestation de sa puissance, tandis qu'il omet le baiser de Judas déjà raconté.

Si l'on ne possédait que le résumé synoptique, on pourrait croire qu'après son arrestation Jésus avait été conduit directement chez Caïphe, devant le sanhédrin assemblé et que, pendant cette comparution, avaient eu lieu les trois reniements de Simon Pierre. Là encore saint Jean apporte des précisions : d'après lui, Jésus est amené *d'abord* chez Anne ; donc *ensuite* seulement chez Caïphe. Le premier interrogatoire chez Anne, qu'il nous rapporte, ne ressemble pas en effet à la comparution chez Caïphe, racontée par les synoptiques. Ce n'était

qu'une simple enquête préalable, qui permettait, pendant qu'elle avait lieu, d'avertir et de rassembler les membres du sanhédrin. Il fallait du temps; on était en pleine nuit: il pouvait être minuit ou une heure du matin environ. On devait attendre qu'ils fussent tous réunis dans la chambre haute du palais sacerdotal, pour que le prévenu fût régulièrement introduit. Un interrogatoire chez Anne, distinct du jugement chez Caïphe, se justifie donc parfaitement.

On avait chance aussi de trouver quelque grief contre l'accusé. D'après saint Jean, pendant que Jésus est encore chez Anne, son disciple Pierre le renie pour la première fois.

Il est vrai que nombre d'exégètes ont proposé une disposition différente du texte de saint Jean, en plaçant le verset 24 aussitôt après le verset 13, ainsi que le fait la version syriaque découverte au Sinaï en 1893. Comme dans les versets 14 à 23, le grand prêtre lui-même interroge, il leur paraissait plus logique de considérer Jésus comme déjà introduit dans son palais: ce qui a lieu en effet, si le verset 24 est transposé après le verset 13. On s'explique, croit-on, plus aisément la présence de Simon Pierre dans la cour du grand prêtre pendant ses différents reniements. Le texte du quatrième évangile se trouve ainsi disposé: xvii, 12-13; le verset 24; puis les versets 14-15 et 19-23. Les reniements de Simon

Pierre sont ainsi réunis en un seul tout : versets 16-18 suivis de 25-27¹.

Le bouleversement de tout ce passage, et même la simple transposition du verset 24, ne sont pas autorisés par les plus anciens et les meilleurs manuscrits. En cherchant un ordre plus logique dans la suite des événements, est-on sûr de ne pas s'écarter de la réalité? Ces changements ne sont nullement nécessaires.

Ce n'est pas pour rien que saint Jean mène Jésus d'*abord* chez Anne : c'est parce qu'il a quelque chose à nous dire sur cette première comparution. Et d'autre part, si le verset 24 dans la pensée de l'auteur avait dû faire suite immédiate au verset 13, il n'aurait pas été rédigé tel qu'il est. Après avoir écrit : « Ils l'emmenèrent d'abord chez Anne, car il était le beau-père de *Caïphe*, *qui était grand prêtre cette année-là* », l'auteur n'aurait pas ajouté, avec une répétition inutile : « Anne l'envoya lié chez *Caïphe*, *le grand prêtre*. » Cette répétition suppose d'autres phrases intercalées et se comprend au contraire très naturellement après le verset 23.

La raison donnée par saint Jean, en conduisant Jésus chez Anne, est que le vieux pontife

1. Dans ce remaniement des textes, sous prétexte d'une suite plus logique, on ne comprend plus guère, au v 25, la répétition de la remarque du v 18.

était le beau-père de Caïphe. D'autre part il fait entrer directement dans la cour du grand prêtre Pierre qui a suivi de loin son Maître et veut voir comment va se terminer l'affaire. Cette cour donne donc entrée non seulement chez Caïphe, le grand prêtre, mais encore chez Anne, son beau-père. Par une disposition fréquente dans les grandes maisons orientales, une cour intérieure sépare plusieurs corps de logis : d'un côté devait demeurer Anne, de l'autre Caïphe. Comme les deux demeures communiquent et que le prisonnier fait chez Anne une halte assez longue, pour permettre aux membres du sanhédrin, avertis par des envoyés du grand prêtre, de se réunir dans la salle haute du palais sacerdotal, il n'y a rien d'étonnant à voir Caïphe accourir chez son beau-père pour interroger Jésus : c'est à lui, grand prêtre, chef du sanhédrin, que cette charge incombe; et sa haine n'a pas la patience d'attendre que sa proie soit amenée devant le tribunal qui doit se constituer dans son propre palais. Quand les juges, mandés à la hâte, seront arrivés, il reviendra se mettre à leur tête et c'est alors qu'Anne fera conduire à la demeure de Caïphe son prisonnier, qui est aussitôt introduit dans la salle du jugement (MATTH., xxi, 57; MARC., xiv, 53¹.)

1. Pour abrégér, les synoptiques conduisent directement Jésus dans la salle où le sanhédrin est réuni. En réalité

Quand aux trois reniements de Simon Pierre, on a dit souvent et avec raison qu'il faut les entendre, non pas de trois paroles, mais de reniements renouvelés à trois reprises, après un certain intervalle, d'une heure même (Luc., xxii, 59), entre ces occasions distinctes. A chaque fois, plusieurs paroles ont été prononcées en réponse à des questions variées, adressées par diverses personnes, qui n'ont pas été sans changer d'attitudes. Les évangélistes signalent ces trois occasions, mais loin d'avoir l'intention de raconter les faits avec la dernière précision, ils se contentent de relever l'une ou l'autre des paroles des divers interlocuteurs. Chez les synoptiques, qui, pour abrégé, ne racontent pas l'interrogatoire dans la maison d'Anne, les reniements paraissent avoir tous eu lieu pendant la comparution devant le sanhédrin et son chef Caïphe. Saint Jean précise, et nous indique que le premier se fit dès le début, pendant que Jésus était encore retenu chez Anne.

Après le premier reniement, Pierre sort de la cour et se retire sous le vestibule (MATTH., xxvi, 71 ; MARC., xiv, 68). C'est alors sans doute que Jésus quitta les appartements d'Anne pour se rendre chez Caïphe. Quand l'apôtre revint dans la cour, après le premier chant du coq (il ne pouvait encore être assemblé, quand Jésus arriva chez Anne.

pouvait être trois heures du matin¹), son Maître comparaisait devant le sanhédrin ; interpellé une seconde fois par des servantes et des valets, Pierre perdit encore contenance et accentua son reniement. Environ une heure après (LUC., XXII, 59), à la fin de la séance où le Christ fut condamné par ses ennemis, le disciple s'associait à sa façon à cette condamnation par un troisième reniement, accompagné d'imprécations. Le coq chanta pour la seconde fois. A ce moment Jésus descendait dans la cour pour être livré aux insultes de la valetaille. Son regard rencontra celui de son disciple infidèle, et, pénétrant jusqu'au plus intime de son âme, lui fit sentir la gravité de sa faute. Pierre repentant s'enfuit pour aller cacher sa douleur et ses larmes dans quelque retraite solitaire.

Dès le matin (MATTH., XXVI, 1 ; MARC., XV, 1), lorsqu'il fit jour (LUC., XXII, 66), se tint un nouveau conseil de tout le sanhédrin réuni. Saint Matthieu et saint Marc n'y font qu'une allusion rapide, et, à en croire le premier évangéliste, on s'y occupa surtout des moyens d'obtenir du gouverneur romain la ratification de la sentence

1. S. MARC (XIII, 35) a rappelé précédemment avec précision les quatre veilles de la nuit : le *soir*, le *milieu de la nuit*, le *chant du coq*, le *matin*. Chaque veille, d'une durée de trois heures, tirait son nom de l'heure qui la termine. Trois heures, c'est le chant du coq.

de condamnation et son exécution rapide avant l'ouverture de la fête. Saint Luc, qui avait passé sous silence la séance de nuit, raconte celle du matin en des termes qui rappellent la précédente. Sans parler des autres irrégularités commises dans ce procès, la sentence pour un jugement capital ne pouvait légalement être prononcée qu'un jour après celui de l'interrogatoire. Or la nuit où l'on s'était réuni, malgré la défense de siéger durant les heures de ténèbres, et le matin où l'on prétendait ratifier le jugement, ne formaient qu'un seul et même jour, selon la manière de compter des Juifs. Mais la conscience des pharisiens, habitués « à filtrer le moucheron en avalant le chameau » (MATTH., XXIII, 24), se contenta de cette distinction entre le jour et la nuit et pensa suppléer à cette illégalité en multipliant les séances.

En cette dernière séance matinale on ne dut faire autre chose que de reprendre ou simplement relire les chefs d'accusation, surtout celui de blasphème pour s'être dit le Fils de Dieu, afin de permettre au sanhédrin, réuni cette fois tout entier, de prononcer à nouveau la sentence de mort. Saint Luc peut donc rappeler en cette séance les interrogatoires et les réponses, qui plus exactement appartiennent à la séance de nuit. Quant à saint Jean, il a omis les deux séances proprement dites, celle de nuit et celle

de jour, comme déjà suffisamment connues par les récits synoptiques, et il s'est contenté de rapporter l'enquête préalable chez Anne dont ils n'avaient point parlé. Il suppose cependant, durant le procès porté devant Pilate, qu'un jugement a eu lieu et qu'une sentence de mort a été portée, dont les Juifs ne demandent que la ratification.

Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail du procès devant Pilate, il suffit de remarquer qu'en rapprochant le quatrième Évangile des trois premiers on se rend mieux compte de ses phases diverses.

Dans la *première phase*, les sanhédrites, en amenant Jésus devant Pilate, espéraient qu'il confirmerait leur sentence sans examen. Comme il s'y refuse, ils articulent une accusation politique : Jésus s'est dit Roi et il a empêché de payer le tribut à César (LUC., XXIII, 2). Le gouverneur romain juge non fondée cette accusation (JOAN., XVIII, 28-38); les princes des prêtres insistent en mentionnant la Galilée comme le lieu où l'accusé aurait commencé à soulever le peuple. Saisissant l'occasion de se tirer de cette mauvaise affaire, Pilate s'empresse d'envoyer Jésus à Hérode, puisqu'il est de Galilée : expédient, qui d'ailleurs paraîtra une déférence et lui gagnera l'amitié d'Antipas (LUC., XXIII, 6-12). Mais après s'être moqué de l'accusé, Hérode le renvoie au tribunal du gouverneur.

Contrarié de ce renvoi et convaincu de l'implacable animosité des sanhédrites, Pilate fait deux tentatives (2^e phase) pour délivrer Jésus en tâchant de gagner la foule assemblée : la délivrance d'un condamné au choix du peuple (MATTH., XXVII, 15-23; MARG., XV, 6-14; LUC., XXIII, 13-25; JOAN., XVIII, 39-40) et la flagellation par laquelle il espérait émouvoir la sensibilité populaire (MATTH., XXVII, 24-30; MARG., XV, 15-19; JOAN., XIX, 1-6). Ces deux tentatives échouent.

Pilate déclare de nouveau qu'il ne trouve aucun crime digne de mort. C'est alors (3^e phase) que les Juifs articulent un grief religieux : il s'est déclaré Fils de Dieu, selon la loi juive il doit mourir (JOAN., XIX, 4-12). Une accusation de cette nature avait peu de prise sur un gouverneur romain : le procureur tente encore de délivrer Jésus.

Mais les princes des prêtres et les pharisiens trouvent l'endroit sensible, en recourant à l'intimidation et en menaçant le procureur du ressentiment de César (4^e phase). Dans ce dernier effort les Juifs en viennent jusqu'à renier leurs espérances messianiques et à se déclarer les sujets soumis de l'empereur. « Nous n'avons pas d'autre roi que César. » Cependant, c'est parce qu'ils n'avaient pas trouvé en Jésus un libérateur résolu à les délivrer du joug romain, qu'ils avaient refusé de le reconnaître pour le

Messie. Et maintenant pour obtenir sa condamnation, ils renoncent hautement à leurs rêves et proclament eux-mêmes, par cette démarche servile, que le sceptre est sorti de Juda. La menace avait eu son effet, et avait fait plier la conscience du juge romain. Le César d'alors était le plus soupçonneux des tyrans : par crainte d'être accusé devant Tibère, Pilate livra Jésus (JOAN., XIX, 12-16).

Saint Jean marque l'heure de cette condamnation : *c'était environ la sixième heure*. Cette indication ne paraît pas s'accorder avec celle que donne saint Marc (xv, 25) : *C'était la troisième heure quand ils le crucifièrent*.

On a prétendu que le quatrième évangéliste aurait modifié la date synoptique dans l'intérêt de son symbolisme. Ce n'est pas le lieu de discuter la question de ces prétendues recherches symboliques : la réfutation en a été faite¹.

D'autre part il n'est pas possible, pour mettre en accord saint Jean et saint Marc sur la date du crucifiement, de prétendre, que dans le quatrième évangile les heures doivent être comptées à la manière romaine. La 6^e heure serait alors, non pas midi, mais six heures du matin. Mais le procès devant Pilate, à peine commencé à cette heure matinale, ne pouvait, avec les

1. Voir LEPIN, *Valeur historique du quatrième Évangile*, I, p. 520, 539.

différentes phases que nous avons indiquées, s'être terminé, par la sentence du gouverneur romain, précisément dans cette même sixième heure : il ne pouvait se dérouler en moins de trois heures et il n'aurait fini qu'à l'heure précisément indiquée par saint Marc, la troisième heure à la manière juive équivalant à 9 heures du matin.

Comment alors accorder la date de la 3^e heure avec la 6^e ? Sans doute il peut s'agir de part et d'autre d'indications approximatives. De même que la nuit a ses quatre veilles, le jour se divise en quatre parties principales : la 3^e, la 6^e, la 9^e et la 12^e heure. En l'absence de chronomètre pratique, le peuple en appelait plus volontiers à ces grandes divisions du jour, faciles à reconnaître, et se contentait d'approximation plutôt que de chercher à préciser les heures intermédiaires. Selon cette évaluation populaire, notre 10^e heure du matin serait encore comprise dans la division générale de la 3^e heure juive. De même *environ la 6^e heure* pourrait s'appliquer facilement à 11 heures du matin. L'écart en pratique serait ainsi moins considérable entre les deux dates indiquées, la 3^e et la 6^e heure, et il est possible même que l'approximation de part et d'autre descendît ou remontât davantage, de façon à se rejoindre moralement.

Un certain nombre d'exégètes ont proposé,

depuis le temps d'Eusèbe de Césarée¹, un autre moyen de conciliation. D'après eux, les copistes anciens auraient mis par erreur dans le texte de saint Jean un 6 à la place d'un 3, les deux signes grecs, qui désignent ces nombres, pouvant aisément se confondre. La lettre grecque *gamma* $\Gamma = 3$; pour le nombre 6 on se servait d'une lettre qui n'est plus usitée dans le grec classique que pour exprimer ce chiffre : c'est l'ἐπίσημον $\text{F } \text{Ϝ}$, ou *digamma*, qu'on écrit ς , mais se rendait autrefois par le signe F. Entre Γ et F la confusion est facile. Cependant, si elle s'est produite², ce n'est que dans une période plus reculée que nos plus anciens manuscrits grecs. Car à peu près tous, sauf L et D, avec quelques minuscules³, por-

1. Nous le savons par une lettre de Sévère d'Antioche à Thomas, évêque de Germanicia, où il cite un passage d'Eusèbe tiré de ses questions à Marinos (*Catenæ in Novum Testamentum*, édition Cramer, Oxford, 1844). A ce témoignage s'ajoutent ceux de Pierre d'Alexandrie, *Fragmenta* tiré de la chronique pascale (*P. G.*, t. XVIII, col. 517); d'Ammonius d'Alexandrie (V^e s.), *Fragmenta in Joannem*, (*P. G.*, t. LXXXV, col. 1511); de Nonnus de Panapolis dans sa traduction en vers hexamètres de l'évangile de S. Jean (*P. G.*, t. XLIII, col. 899); de Theophylacte, *Enarratio in Evangelium Joannis* (t. CXXIV, col. 267).

2. Bengel a constaté en plusieurs cas cette même méprise entre ces deux lettres numérales. (Cf. l'*Apparatus criticus* de son *Novum Testamentum* græce, in-4, Tubingue, 1734).

3. La leçon $\tau\rho\iota\tau\eta$ de ces manuscrits n'est peut-être qu'une correction faite en vue de faire concorder le quatrième évangile avec saint Marc.

tent ἕκτη, six. En l'état actuel des manuscrits, on ne saurait donc appuyer solidement cette méprise. Mais elle reste possible.

Il faut avouer d'ailleurs que du lever du jour (6 heures) à la 3^e heure (9 heures, ou même 10 heures si le chiffre n'est qu'approximatif) le temps est suffisant pour expliquer les incidents divers du procès civil. Au contraire, la 6^e heure ou midi donne plus de temps qu'il n'est nécessaire pour les événements qui ont précédé la condamnation, et met un peu à l'étroit pour ceux qui ont suivi, c'est-à-dire le départ pour le Golgotha, la crucifixion, les insultes des princes des prêtres et des passants : événements qui devaient tous être terminés au moment où les ténèbres commençaient à couvrir la terre, c'est-à-dire dès la sixième heure, d'après saint Matthieu (xxvii, 45) et saint Marc (xv, 33). Il était temps de rentrer en ville pour les Juifs qui devaient se préparer à l'immolation de l'agneau pascal. Arrêtons ici nos exemples de rapprochement entre le texte de saint Jean et les synoptiques, en ce qui touche à la passion. Il faudrait une synopse détaillée pour pouvoir montrer complètement l'accord.

14° La Résurrection

Il est actuellement de mode, dans la critique négative, de rattacher les récits évangéliques de la Résurrection à deux traditions que l'on nomme *galiléenne* et *hiérosolymitaine*, parce que l'une ne connaîtrait que les apparitions en Galilée, et l'autre les apparitions à Jérusalem. Saint Matthieu et saint Marc, dans sa première partie (xvi, 1-8), représenteraient la tradition galiléenne; on y ajoute le chapitre xxi du quatrième évangile, qu'on imagine inspiré de la finale primitive de saint Marc. De la tradition hiérosolymitaine dériveraient les récits de saint Luc, de saint Jean (sauf l'appendice du ch. xxi) et la finale actuelle de saint Marc (xvi, 9-20). La tradition primitive serait la galiléenne; son origine est la prédication de saint Pierre. L'autre est plus tardive; elle se serait formée dans le milieu d'Éphèse et de l'Asie Mineure, pendant la seconde génération chrétienne. Elle serait légendaire et sans fondement historique.

Sans entreprendre ici une réfutation de ce système plus ingénieux que solide¹, on doit dire que sa distinction des documents est tout arbitraire. Il ne peut se construire qu'à la condition de négliger ou de retrancher dans les documents

1. On peut voir E. MANGENOT, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 240 et suiv.

ce qui gêne la thèse. Il suffit de lire saint Matthieu pour voir qu'il ne raconte pas seulement l'apparition de Galilée, mais qu'il fait allusion à une et même plusieurs apparitions dans Jérusalem. Pour la finale du second évangile, elle se rattache plus étroitement au début du xvi^e chapitre de saint Marc, que la critique ne veut l'admettre. Rien ne justifie non plus la séparation du chapitre xxi^e de saint Jean, pour en faire comme un écho de la finale primitive de saint Marc. En réalité il n'y a que saint Luc qui se borne à raconter les apparitions de Jérusalem ; mais la raison en est tout autre que celle qu'on avance, et l'on s'explique d'ailleurs difficilement qu'on puisse rattacher à l'Asie Mineure la tradition où il puise.

En second lieu, ce système repose sur une fausse hypothèse, à savoir que les évangélistes ont raconté tout ce qu'ils savaient sur la Résurrection, et que, s'ils n'ont pas mentionné telle ou telle apparition, c'est qu'ils l'ignoraient, qu'ils ne la trouvaient pas dans la source utilisée par eux. Non, le choix auquel ils se sont arrêtés parmi les apparitions n'est pas du tout exclusif de la connaissance d'autres faits, d'autres circonstances. Ici ce ne sont pas les sources différentes qui expliquent le plus ou moins d'étendue ou de variété de leurs récits. Il faut en chercher la raison ailleurs.

Mais avant de l'indiquer, une réflexion s'impose. On ne comprend pas bien ces deux courants de traditions absolument séparées dans les Églises chrétiennes primitives, fondées par des prédicateurs qui tous sont partis de Jérusalem ou sont venus à diverses reprises dans cette ville et en Palestine. Jérusalem et les autres Églises avaient alors des relations très fréquentes. D'autre part les traditions sur la résurrection portaient sur un fait capital, qui était prêché avant tout et qui explique la fondation des diverses Églises ; et de ce fait capital elles vivaient. On le voit par le témoignage de saint Paul, le grand propagateur de la foi chrétienne, le prédicateur de la Résurrection, lui qui, avant sa conversion, a connu, à Jérusalem et en Palestine, ce qu'on y disait du tombeau trouvé vide et des apparitions du Christ ; qui, après sa conversion, a parcouru les diverses Églises chrétiennes, et est toujours resté en relation avec Jérusalem, où il est revenu après plusieurs de ses grandes missions. Dans l'énumération rapide qu'il nous fait de plusieurs apparitions du Christ (*I Cor.*, xv, 3-8). il ne soupçonne pas le moins du monde un double courant de traditions galiléennes et hiérosolymitaines.

La cause de la divergence des récits n'est donc pas à chercher dans des traditions différentes, mais dans le but et le plan de chaque évangile,

On ne doit pas s'attendre à trouver dans les synoptiques une histoire détaillée de la résurrection de Jésus-Christ et de ses diverses apparitions. Tout autre est leur dessein; comme dans le reste de l'Évangile, chacun retient ce qui va à son but particulier. Saint Jean, qui vient le dernier, ne prétend pas non plus donner un récit complet, ni reprendre ce qu'ont dit ses devanciers. Il choisit ce qui intéresse son dessein spécial. Mais, ce faisant, il nous aide à mieux comprendre les allusions ou les récits des synoptiques et nous permet de reconstituer plus facilement l'ordre réel des apparitions.

Nous avons vu¹ que le dessein de la catéchèse de Jérusalem et de l'évangile de saint Matthieu était de montrer que Jésus est le Messie promis, qu'il a fondé le vrai royaume de Dieu et que, si les chefs de la nation et le peuple juif n'ont pas cru à sa mission, c'est par leur faute. Nous avons vu aussi que, pour réaliser ce plan, le premier évangéliste, dans le grand nombre des miracles accomplis, s'était contenté d'en choisir un ou deux de chaque espèce. Il ne procède pas autrement pour parler de la résurrection, qui forme la conclusion de son évangile. Il se contente de noter brièvement que les saintes femmes sont venues au tombeau du Christ, l'ont trouvé vide, qu'elles ont vu des anges et

1. Page 37.

le Christ lui-même ressuscité, qu'elles ont été chargées de porter aux disciples l'ordre de se réunir en Galilée, où le divin Maître devait se mettre à la tête du troupeau dispersé. Cet ordre se rapporte à ce qu'il leur avait dit avant sa mort (MATTH., XXVI, 32) : Le pasteur sera frappé et le petit troupeau dispersé. *Mais après ma résurrection je me mettrai à votre tête* (προξξω), *en Galilée*. Ce n'est qu'après des hésitations, rappelées d'un mot rapide par saint Matthieu (XXVIII, 17)¹, que les apôtres, enfin convaincus de la résurrection de leur Maître, obéissent à son ordre et se rendent en Galilée pour rassembler le troupeau dispersé des fidèles. Là, le Christ ressuscité se montre à leur tête, et, vrai Messie d'Israël, inaugure le royaume annoncé par les prophètes, en déclarant que toute puissance lui est remise entre les mains par le Père. Désormais ce n'est plus Yahveh qui est à la tête du royaume de Dieu, mais lui, le Messie ressuscité². En vertu de cette autorité souveraine il envoie ses disciples par le monde juif et

1. La Vulgate ne traduit pas exactement en mettant *quidam*. Il y a dans le grec : οἱ δὲ ἐδιστασαν, *eux qui avaient été dans le doute*. Eux, c'est-à-dire ceux-là mêmes qui maintenant adoraient. Voir à l'appendice : *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, p. 326.

2. Saint Paul applique au Christ ressuscité le psaume II, qui chante l'intronisation de l'oint du Seigneur dans la royauté théocratique.

païen, pour convertir à la foi et baptiser toutes les nations, en leur promettant que, bien qu'invisible, il sera avec eux jusqu'à la consommation des siècles.

Saint Matthieu se contente de rappeler cette apparition en Galilée, parce qu'elle est la principale suivant le dessein de son Évangile. Ce n'est pas qu'il en ignore d'autres, puisqu'il fait allusion à une apparition de Jésus aux saintes femmes à Jérusalem même. Dans son récit de l'apparition en Galilée, il fait aussi allusion (indiquée tout à l'heure) aux hésitations des apôtres à croire à la résurrection, hésitations qui ont précédé l'accomplissement de l'ordre donné par le Christ de se réunir en Galilée. Tout cela suppose des apparitions intermédiaires, qui ont eu raison de cette incrédulité, lesquelles ont été racontées par les autres synoptiques et par saint Jean.

La mauvaise foi et l'incrédulité des Juifs que saint Matthieu met en relief dans le corps de son évangile, il les note également dans cette finale (xxviii, 11-15). En face du tombeau trouvé vide, les princes des prêtres et les pharisiens du sanhédrin n'ont d'autre explication à donner au peuple que la puérile invention d'un enlèvement du cadavre par les disciples du crucifié, durant le sommeil des soldats, gardiens du sépulcre.

Ce n'est qu'en rapprochant le bref récit de saint Matthieu de la narration plus détaillée de saint Jean qu'on peut comprendre ce que fut en réalité l'apparition de Jésus aux saintes femmes, sommairement rappelée par le premier évangéliste. Il est dans les procédés littéraires de saint Matthieu d'employer fréquemment le pluriel pour le singulier, pluriel de catégorie, et d'exposer les faits en raccourci¹. Quand il dit que les femmes venues au tombeau ont vu le Christ, il ne s'agit en réalité que de Madeleine, ainsi que le raconte saint Jean. Les traits des deux récits sont équivalents ; mais dans le premier Évangile il ne reste plus qu'une esquisse, un sommaire où les contours particuliers sont effacés, les arêtes vives émoussées : ce qui suffit au but de son Évangile. Dans le quatrième au contraire le fait conserve toute sa netteté et sa fraîcheur primitive².

Le récit du second évangéliste débute comme le premier. La venue des saintes femmes au

1. On peut voir à l'appendice, p. 306.

2. Se refuser à cette identification des deux récits obligerait à supposer deux apparitions du Sauveur à Madeleine : l'apparition à Madeleine seule, telle que la raconte saint Jean, et l'apparition à Madeleine accompagnée des saintes femmes, d'après le récit de saint Matthieu. De plus cette double apparition rendrait très difficile la concorde des Évangiles ; elle se trouve singulièrement facilitée par l'identification des deux récits. Voir plus loin p. 318 et suiv.

tombeau, l'apparition de l'ange avec son avertissement, l'état d'âme des pieuses visiteuses effrayées de cette vision surnaturelle, sont racontés à peu près de la même façon que dans saint Matthieu. Il ne copie pas son texte; mais la catéchèse qu'il fixe est originairement la même. Après un tel début on s'attendrait à voir le second évangéliste continuer la même marche que le premier. Mais, au lieu d'une apparition de Jésus aux saintes femmes, il a l'air de reprendre les choses sur un autre plan et il fait allusion à l'apparition de Jésus à Madeleine seule, sans donner aucun détail. Pour savoir ce qui s'est passé dans cette apparition, il faut recourir au sommaire du premier évangéliste (avec le correctif qu'indique le second) et surtout au récit circonstancié de saint Jean.

Brièvement aussi, saint Marc mentionne l'apparition aux disciples d'Emmaüs, et celle qui fut accordée aux Onze le soir de la résurrection. Ces deux apparitions, comme la précédente, ne semblent rappelées que pour noter les reproches du Christ sur l'incrédulité des disciples et la dureté de leur cœur¹. Tout en paraissant s'écarter du plan suivi par saint Matthieu saint Marc, dans la mention rapide de ces

1. Ces simples mentions nous prouvent que les récits de ces apparitions circulaient parmi les premiers fidèles. L'évangéliste les rappelle d'un mot suffisant à son but.

trois apparitions à Jérusalem, ne fait qu'exprimer d'une façon plus explicite ce que le premier évangéliste avait souligné d'un mot en passant (MATTH., XXVIII, 17), comme on vient de le voir.

Ensuite le second évangéliste rejoint le premier (MATTH., XXVIII, 18-19), avec les paroles du Christ sur la montagne de Galilée (MARC., XVI, 15-16). Mission est également donnée aux disciples d'aller prêcher dans le monde entier, d'amener les hommes à la foi, de les baptiser. Ce qu'il a de particulier et qui est conforme à l'idée générale du second Évangile, c'est qu'il insiste sur les miracles, sur les œuvres de puissance et de domination de la nature et des démons, qui doivent accompagner la prédication.

Mais pourquoi, en rapportant les paroles qui furent prononcées en Galilée, ne mentionne-t-il pas cette contrée? Il n'a pas les mêmes raisons que saint Matthieu, qui, selon le dessein de son Évangile, voulait marquer expressément l'accomplissement d'une prophétie de Jésus avant sa mort, et raconter l'apparition du Christ inaugurant le royaume de Dieu. N'y étant pas obligé par le dessein de son œuvre, saint Marc ne parlera pas expressément d'un retour en Galilée, dans cette quatrième partie consacrée aux événements de *Jérusalem* : la

simplicité du plan quadripartite s'y oppose. Comme il ne mentionne pas ce retour en Galilée après la résurrection, il n'a pas besoin de ramener Jésus à Jérusalem pour l'Ascension. Ce fait est relié à tout ce qui précède par un terme très général : *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς*, *après les entretiens qu'il eut avec eux*. Cette expression comprend dans sa généralité toutes les instructions données par le Christ à ses disciples pendant ses diverses apparitions. Saint Marc termine son récit en se contentant de dire que le Christ fut élevé au ciel et qu'il est assis à la droite de Dieu. Sans parler expressément de l'Ascension, saint Matthieu en avait équivalement rappelé la doctrine : *Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre*, l'Ascension étant la manifestation extérieure de cette intronisation.

Saint Luc résume d'abord brièvement la catéchèse primitive : la venue des saintes femmes au sépulcre, le tombeau trouvé vide, l'apparition des anges, l'incrédulité des disciples en face du témoignage des femmes. Parlant en général de l'apparition des anges, il désigne ensemble et l'ange qui se montre aux saintes femmes, et les anges que vit Madeleine. Aussi en mentionne-t-il deux, tandis que les deux premiers synoptiques n'avaient parlé que d'un seul. Pour la même raison, aussitôt

après, il rapporte la venue de Pierre au sépulcre. Ce dernier trait, qu'il a relevé de la catéchèse, n'est qu'esquissé. Saint Jean nous le racontera plus en détails, comme le témoignage personnel du compagnon de Pierre dans cette visite au tombeau.

Après ce bref résumé le ton change. Avec les récits de l'apparition aux disciples d'Emmaüs, puis aux Onze réunis dans le cénacle, la narration prend un autre caractère : elle devient plus détaillée, plus vivante. Ce n'est plus le simple écho de la catéchèse, qui se contentait de traits généraux et s'arrêtait à la substance du fait comme à l'essentiel. Mais on la dirait inspirée directement par les témoins mêmes de ces apparitions.

Ces récits vivants sont ajoutés au sommaire primitif pour démontrer à des Grecs, qui ont peine à croire à une réelle résurrection du corps, que le Christ est *vraiment* ressuscité. En effet, ces deux apparitions n'ont pas été passagères, fugitives : le divin Maître s'est laissé non seulement voir, mais toucher. Les disciples ont vu et palpé ses plaies ; ils ont conversé, mangé avec lui.

Après s'être étendu sur ces preuves du fait capital du salut, la résurrection du Christ, saint Luc résume brièvement les autres faits et paroles, comme s'il revenait à la catéchèse, et

il le fait de façon à amorcer le début des Actes.

La fidélité au plan quadripartite que nous avons constatée dans l'Évangile de saint Luc, même dans la troisième partie, où il a trouvé le moyen de faire des additions considérables sans briser ce plan, nous est un garant qu'il ne s'en écartera pas dans la suite, c'est-à-dire dans la quatrième partie consacrée à Jérusalem. Il faut reconnaître là une des raisons de l'omission des apparitions de Galilée, qui caractérise son récit.

Il est bon de remarquer, d'autre part, qu'en se bornant à ce qui concerne Jérusalem, saint Luc n'a pas l'intention d'être complet. Mais son résumé est si bref qu'il semblerait, au premier abord, placer l'Ascension au soir même du jour de la Résurrection. Ce n'est cependant pas son intention, puisqu'au début du livre des Actes (1, 3) il met un intervalle de quarante jours entre les deux, intervalle rempli par de nombreuses apparitions et instructions de Jésus à ses disciples.

En regardant de plus près les discours des versets 44 à 49 du chapitre xxiv, on reconnaît une ligne de démarcation qui permet de rattacher une première partie (les versets 44 et 45) à l'apparition du soir de la Résurrection, et de renvoyer à une circonstance postérieure la seconde partie (ou les versets 46 à 49). En

effet ces derniers versets sont séparés de ce qui précède par un nouveau *καὶ εἶπεν*, qui n'est pas nécessaire s'il s'agit d'un même discours, prononcé dans les mêmes circonstances. Il eût été dans ce cas plus naturel de ne mettre aucune formule semblable ou bien d'employer de préférence le temps imparfait, *καὶ ἔλεγεν*, qui unirait plus étroitement les paroles suivantes à la situation déjà indiquée. Mais l'emploi de l'aoriste, *καὶ εἶπεν*, annonce un commencement nouveau, et suppose une communication différente, qui sans doute peut avoir eu lieu le même jour, mais a pu aussi se présenter postérieurement. Nous trouvons donc, dans ce passage de saint Luc, deux discours qui ont été placés à la suite l'un de l'autre, sans indication précise de temps et de lieu, mais avec un simple *καὶ εἶπεν* qui sépare le second discours du premier. Il en est de même dans les paroles que rapporte saint Luc au chapitre iv, 16-30; et qu'il met dans la bouche du Sauveur parlant dans la synagogue de Nazareth. La première partie (18-22) se rapporte, comme nous avons vu¹, à la visite qu'il y fit après le baptême; la seconde partie (23-27) fut prononcée quelques semaines plus tard, dans une autre visite. Ces deux parties sont séparées par la

même formule qu'ici, *καὶ εἶπεν*, qui indique un changement de situation. Pour n'avoir pas à revenir à Nazareth pour une seconde visite faite un peu plus tard, S. Luc la joint ici à la première. Dans la catéchèse on avait même l'habitude d'unir ensemble les trois visites à Nazareth, comme dans S. Matthieu (xiii, 54-58) et dans S. Marc (vi, 1-2). Cf. p. 57. De même, S. Luc joint ici deux discours, prononcés dans le même milieu, le Cénacle, mais séparés par quarante jours d'intervalle. Par fidélité scrupuleuse au plan quadripartite, S. Luc dans la IV^e partie, *Jérusalem*, ne se permet pas d'intercaler un retour en Galilée.

C'est bien, en effet, à Jérusalem, probablement au Cénacle, et le jour même de l'Ascension, que fut prononcé le second discours (xxiv, 46-49); car les ordres donnés aux apôtres de rester dans la Ville sainte (49) sont datés de Jérusalem, et de ce jour même, par les Actes (i, 4). Comme il se proposait de traiter plus en détail, dans ce second écrit, le sujet même de l'Ascension, vrai point de départ du livre des Actes, saint Luc l'a abrégé dans son Évangile. L'histoire du salut, idée directrice de son Évangile et des Actes, aboutit donc, avec la fin de son premier ouvrage, à Jérusalem. C'est de Jérusalem que débitera le second, parce que c'est de là que l'Évangile partira pour se répandre d'étape en étape jusqu'à Rome.

Saint Jean, dans la dernière partie comme dans le reste de son évangile, ne répète pas les récits synoptiques, il complète, il précise. Sans prétendre tout dire lui aussi, comme il en avertit à la fin de son récit (xx, 30), il choisit les traits qui vont droit à son but : l'apparition à Madeleine, l'apparition aux Onze réunis, et l'apparition, huit jours après, à saint Thomas. Il nous montre la foi des disciples à la résurrection du Fils de Dieu lente à se produire, fixée par des expériences multiples, et atteignant son couronnement dans l'acte de foi de l'apôtre Thomas : *Dominus meus*¹ et *Deus* ! Rien ne pouvait mieux clore son œuvre que cette profession de foi à Jésus *Messie, Fils de Dieu*.

La conclusion du quatrième Évangile (xx, 30-31) montre qu'il n'était pas dans le dessein primitif de l'auteur de rapporter l'apparition sur les bords du lac de Tibériade. Elle vient dans un appendice (ch. xxi), destiné à réfuter un bruit populaire qui circulait sur le disciple bien-aimé : on disait qu'il ne devait pas mourir. Saint Jean tient à rectifier la parole que l'on prêtait à Jésus-Christ et à en donner la vraie signification. Mais ce que le divin Maître avait dit à son sujet était étroitement uni avec la prédiction relative à l'avenir de Pierre, et

1. *Dominus*, κύριος, un des noms du Messie.

celle-ci était liée également à l'apparition sur les bords du lac et à la pêche miraculeuse. Preuve nouvelle qu'il n'était pas dans le dessein du quatrième évangéliste de raconter tout ce qu'il connaissait des apparitions du Christ ressuscité, puisque ce n'est qu'indirectement qu'il a été amené à en rapporter un exemple si important.

On doit à l'exégèse symboliste cette étrange réflexion : « On ne sait pas ce que Pierre et ses compagnons ont à faire en Galilée, ni comment ils pensent n'avoir d'autre souci que de prendre du poisson après les apparitions décisives du chapitre xx. » Rien de plus naturel cependant que la conduite qu'ils tiennent après l'octave des fêtes pascales. Galiléens, rien ne pouvait les retenir à Jérusalem, que l'ordre du Maître ; or il leur avait fait intimer par des anges¹ de retourner en Galilée. (MATTH., XXVI, 32; MARC., XIV, 28.) Convaincus de sa résurrection après les apparitions dans la Ville sainte, ils se mettent aussitôt en mesure d'exécuter cet ordre. Ils s'en vont donc prévenir les disciples, que le Maître conservait encore dans les différents villages, de se réunir, à tel jour donné, sur une montagne désignée. Pour cela il fallait du temps, et pendant ce temps il fallait vivre. Ce sont des pêcheurs.

1. Et peut-être leur renouvela-t-il lui-même cet ordre dans ses apparitions à Jérusalem.

Quoi de plus naturel que de les voir recourir à leur ancien métier pour se procurer le nécessaire? Que pouvaient-ils faire autre chose en l'absence du Maître, après la catastrophe de Jérusalem, qui avait fait tomber en Galilée bien des espérances et refroidi la bonne volonté des habitants à l'égard des disciples du crucifié?

Les disciples vont donc pêcher. Le Maître les attendait là pour les rappeler à lui dans des circonstances semblables à leur premier appel. On a voulu voir dans le récit de la pêche miraculeuse, rapportée par saint Luc, une réminiscence du fait raconté par saint Jean. Pour d'autres, c'est le quatrième évangéliste qui aurait reproduit, en le transposant, le récit de saint Luc. On retrouve sans doute, dans les deux cas, le lac, une barque et des poissons, mais tout le reste diffère¹. Le divin Maître n'a-t-il pas voulu, après le repentir de Pierre, le rétablir dans l'apostolat en lui renouvelant son premier appel et lui présager en même temps les succès que, pêcheur d'hommes, il aurait en se confiant à la parole de son Maître?

1. Voyez. Ici, Jésus est sur le rivage; là, il est dans la barque. Ici Pierre et Jean sont ensemble dans la même barque; là en deux barques différentes. Ici Pierre s'élance dans l'eau pour aller à Jésus; là il dit au Maître : Éloignez-vous de moi. De plus, en saint Luc, il n'est pas question de repas après la pêche. En vérité, voilà deux faits qui ne se ressemblent guère !

Mais Jésus veut le rétablir aussi à la tête du collège apostolique. Dans son apparition particulière (Luc., xxiv, 34) il lui avait sans doute assuré le pardon de son reniement. Dans la pêche miraculeuse du lac de Génésareth il le réintégrait dans ses privilèges de disciple ou apôtre. Il reste à le rétablir à la tête du collège apostolique. Faisant allusion à son triple reniement, Jésus demande à Pierre une triple protestation d'amour et le place à la tête des brebis et des agneaux de son troupeau.

Dans tous ces récits, saint Jean ne manque pas de faire, chemin faisant, les observations suffisantes pour qu'on ne regarde pas l'apparition de Jésus sur une montagne de Galilée, racontée par saint Matthieu (xxviii, 16) comme la première apparition à ses disciples¹. Il observe en effet que l'apparition sur la rive du lac fut la troisième (xxi, 14) : précédemment il en avait mentionné deux autres (xx, 19 et xx, 26). L'adverbe *déjà* dans cette remarque donne une nuance qui n'est pas à négliger. *Ce fut déjà la troisième*, dit-il, et par là il déclare indirectement que ce ne fut pas la dernière, qu'il y

1. Il faut remarquer que saint Jean ne vise pas toutes les apparitions, mais seulement les apparitions aux disciples, les témoins officiels. Il ne fait pas allusion aux manifestations de Jésus à Madeleine ou à d'autres individus, comme les pèlerins d'Emmaüs.

en eut d'autres. N'est-ce pas une allusion aux apparitions qui suivirent, notamment à celle de la montagne de Galilée, comme à celle de l'Ascension et celles qui sont rappelées en général ou en particulier dans I *Cor.*, xv, 6-8 et *Act.*, i, 3.

II. La doctrine : *Synoptiques* *et quatrième Évangile*

Nous venons de voir que les divergences des synoptiques et du quatrième Évangile, au point de vue des faits, s'expliquent par le plan adopté de part et d'autre et que les quatre récits s'harmonisent très heureusement sans faire aucune violence aux textes. Il nous reste à considérer l'enseignement doctrinal, où les différences ne sont pas moins frappantes.

Elles s'expliqueraient, selon un grand nombre d'exégètes et de critiques, par l'écart chronologique de la composition du quatrième Évangile en regard des trois premiers et ainsi par le progrès réalisé dans l'esprit de saint Jean à la suite de ses longues méditations et de l'expérience acquise pendant plus de soixante années écoulées depuis la mort du Christ. Les synoptiques reproduiraient la croyance de l'Eglise dans son premier état, saint Jean, qui n'écrit

qu'à la fin du siècle, donnerait, dans son Évangile, au développement de la pensée apostolique sa forme définitive. En un mot, les synoptiques présenteraient la révélation du Nouveau Testament comme dans son état embryonnaire; dans le quatrième Évangile, elle aurait atteint sa floraison complète. Car le développement réalisé après l'âge apostolique n'est plus qu'un progrès accidentel dans la connaissance et la proposition des dogmes révélés.

Une telle conception est-elle pleinement conforme à la réalité? Faut-il donc chercher dans le progrès de la pensée apostolique et dans l'expérience personnelle des écrivains sacrés, acquise avec le temps, la raison du caractère si différent des deux enseignements doctrinaux, donnés d'une part dans les synoptiques et de l'autre dans le quatrième Évangile?

Ne s'élève-t-il pas tout d'abord un préjugé contraire dans ce fait que la différence des deux récits historiques, si étroitement unis aux discours, le synoptique et le johannique, n'a pas, ainsi que nous l'avons constaté¹, sa raison d'être dans l'éloignement du temps de composition et dans une conception particulière des faits, mais simplement dans la différence même des desseins et des plans? Ces deux récits évangéliques

1. Dans tout ce chapitre IV, p. 91 à 204.

sont également un témoignage, mais un témoignage, de côté et d'autre, volontairement limité à un certain nombre et à un certain genre de faits, disposés ou suivant la division quadripartite, ou suivant la série réelle des voyages à Jérusalem. Et les faits relevés de part et d'autre ne se sont pas montrés, une fois le plan connu, en opposition véritable; au contraire, ils s'éclairaient mutuellement, si bien que saint Jean nous apprend à lire et à comprendre plus exactement les trois premiers Évangiles, et que le récit synoptique, supposé par la narration johannique, donne à celle-ci son complément nécessaire.

Pourquoi n'en serait-il pas de même pour la doctrine? Les synoptiques et le quatrième Évangile différeraient sur ce point, parce qu'ils auraient un dessein différent, ceux-là ne prétendant relever que la catéchèse élémentaire et celui-ci tout au contraire se réservant l'enseignement plus élevé. C'est ce que nous voudrions montrer. Pour cette démonstration, il ne sera pas nécessaire de présenter ici un exposé complet de la doctrine contenue dans les synoptiques et dans le quatrième Évangile, comme aussi dans les épîtres de saint Paul. Il ne saurait tenir dans un article, il y faudrait un volume; et d'ailleurs cette étude a été faite plusieurs fois et bien faite¹.

1. On pourra consulter avec grand profit: J. TIXERONT,

Mais il suffira, pour établir solidement notre thèse, de nous arrêter aux points les plus importants de la doctrine et de mettre en lumière *quelques constatations générales*.

1°. *Les synoptiques*. — Que les synoptiques ne renferment pas la doctrine supérieure qui fait le fond du quatrième Évangile, il n'y a rien là que de naturel et de facile à comprendre. Tout autre était leur but : ils ne se sont proposés, avons-nous vu¹, que de fixer par écrit la catéchèse élémentaire, restreinte pour la portée des doctrines aussi bien que pour les faits. Cet Évangile de conquête et de première formation des fidèles montrait en Jésus l'envoyé de Dieu, avec les nuances exigées par la différence des milieux. Une fois convaincus de sa mission divine, les convertis n'avaient plus qu'à croire à ce qu'il affirmerait sur lui-même où les biens surnaturels apportés par lui aux hommes, quelque inaccessible à la raison que pût être ce second enseignement.

C'est pourquoi la catéchèse élémentaire n'insistait pas sur les déclarations par lesquelles Jésus avait affirmé sa nature divine. Les termes qui désignent habituellement le

Histoire des dogmes, t. I, c. II ; J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité* ; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*.

1. Ch. II, p. 36 et suiv.

Sauveur dans les synoptiques, tels que Fils de David, Messie, Fils de l'homme, ne révèlent pas, par eux seuls, ce caractère transcendant. Les malades, le peuple saluent en lui le Fils de David (MATTH., IX, 27 ; XV, 22 ; XX, 30 ; MARC., X, 47 ; LUC., XVIII, 38-39 ; MATTH., XXI, 9, 15 ; MARC., XI, 10). Par ce nom, on entendait bien désigner le Messie ; mais il ne dévoilait rien au delà. L'appellation même de Messie, Jésus évite de la prendre ou de se la laisser donner, parce que le peuple y attachait l'idée d'un libérateur national. Pour se présenter à Israël, il préférerait un titre plus humble, moins populaire, cependant messianique (DANIEL., VII, 13), mais qui n'avait pas été détourné de son véritable sens comme celui de Messie. Il n'éveillait pas non plus les susceptibilités d'Israël comme le nom de Fils de Dieu. C'est Jésus lui-même qui se donne de préférence le nom de Fils de l'homme, tandis que ses disciples l'appellent Maître, Seigneur. Cette appellation revient fréquemment (31 fois dans saint Matthieu, 14 fois dans saint Marc, et 25 fois dans saint Luc). Par là, Jésus se donne comme le Fils de l'Homme, personnage mystérieux qui inaugure le règne de Dieu dans la vision de Daniel (VII, 13)¹. Ce

1. N'y a-t-il pas aussi allusion à la *postérité* annoncée dans le *protévangile de la rédemption* (Gen., III, 15) ? Le fils d'Adam, le fils de l'homme. Est-ce le genre humain, une

nom met sans doute en relief l'humanité du Fils de Dieu venu en ce monde pour racheter l'homme : il a rapport à la Rédemption, au royaume de Dieu et au jugement final. Mais l'humilité du terme, le mystère qui l'enveloppe écartaient les inconvénients qu'aurait présentés l'appellation ordinaire de Fils de Dieu. Toutefois cette dernière expression même, comprenant alors plusieurs acceptions, ne pouvait être saisie dans sa plénitude de sens qu'éclairée par le contexte.

Les premiers auditeurs de la catéchèse, comme aussi les contemporains de Jésus, devaient, il est vrai, aisément reconnaître, à son attitude et à son langage ordinaires, qu'il se mettait au-dessus des prophètes et des plus grands personnages de la loi ancienne, au-dessus de David et de Salomon, de Moïse et d'Elie, au-dessus même des anges. Ils pouvaient comprendre qu'il était uni à Dieu d'une façon tout à fait exceptionnelle, que la puissance du Très-Haut lui était remise entre les mains. Mais de là, à saisir son caractère absolument transcendant, son égalité avec Dieu, il y avait

race, ou un individu, qui procurera la victoire annoncée : le texte ne précise pas. Mais à la lumière des prophéties postérieures, les Septante avaient vu dans cette *postérité* un individu. (*Revue du Clergé français*, 1^{er} mars 1895, p. 78.)

une distance qui ne pouvait guère être franchie sans une instruction supérieure, semblable à celle que nous trouvons dans saint Jean ou dans saint Paul, enseignement qui ne tardait pas du reste à être donné aux néophytes.

On objecte sans doute qu'on trouve dans les synoptiques des déclarations faites par les démons chassés du corps des possédés, où ils proclament Jésus Fils de Dieu. Mais qu'entendaient par là ces esprits mauvais eux-mêmes, qu'entendaient surtout les témoins des miracles, les auditeurs de la catéchèse, sinon un envoyé de Dieu, à qui une partie de sa toute-puissance était confiée ? De même, en écoutant le récit du Baptême et celui de la Transfiguration, où Dieu déclare que Jésus est son fils bien-aimé, en qui il met toute ses complaisances, que pouvaient-ils comprendre, à la première audition, sinon un envoyé divin dont l'union avec le Père céleste était exceptionnellement intime, mais dont le caractère véritable restait mystérieux ?

C'est dans le même sens qu'ils devaient entendre la parabole des vignerons homicides, où la divinité du Christ est insinuée. (MATTH., XXI, 33-46; MARC., XII, 1-12; LUC., XX, 9-19.) Cette parabole expose en raccourci toute l'histoire du royaume théocratique, messianique, depuis sa fondation jusqu'à l'heure où Jésus parlait. et même elle laisse entrevoir dans un avenir

prochain la ruine de Jérusalem et de la nation juive infidèle. Après le ministère des prophètes, serviteurs de Dieu, envoyés à son peuple, mais mal reçus et persécutés ou mis à mort par les autorités de la nation, Dieu fait une dernière tentative en envoyant son Fils unique. Les chefs d'Israël n'auront pas plus d'égard pour lui et ils le feront mourir. Alors Jérusalem sera rejetée et le royaume sera transmis aux Gentils. Les pharisiens comprirent qu'il s'agissait d'eux-mêmes et de Jésus : ce qui les irrite surtout en cette circonstance, c'est la menace concernant Israël. Sans doute le sens de cette parabole est clair pour nous : ce n'est pas parce qu'il est envoyé, parce qu'il est Messie, que Jésus est Fils de Dieu ; mais au contraire il est envoyé, il est Messie, parce qu'il est le Fils bien-aimé du Père. Les prophètes, si grands qu'ils soient, ne sont que des serviteurs ; lui, il est le Fils unique. Pour les fidèles qui, après la catéchèse élémentaire, avaient reçu un enseignement semblable à celui que nous exposent saint Jean ou saint Paul, il n'était pas possible de se méprendre. Mais pour les autres ou pour les auditeurs non encore convertis, la parabole ne déclarait pas de quelle nature était cette filiation : aussi leur était-il encore difficile de pénétrer le mystère. Plus d'un ne savait-il pas d'ailleurs que le Messie

était appelé par les prophètes le serviteur de Yahveh?

Aussi mystérieuse devait paraître la question posée par Jésus aux Scribes (MATTH., XXII, 41-46; MARC., XII, 35-37; LUC., XX, 41-44). « Que vous semble-t-il du Messie? De qui est-il fils? — De David, dirent-ils. — Mais comment se fait-il que David inspiré le nomme son Seigneur, en ces termes : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds? Si David l'appelle son Seigneur, comment peut-il être son fils? » Les Scribes furent naturellement embarrassés pour trouver la solution de l'énigme. Cela ne se peut qu'en admettant une existence antérieure aux temps, éternelle, Jésus étant ainsi en même temps et le Seigneur de David et son fils. Seul un Messie, fils de David par le sang, et vrai Fils de Dieu, peut donner la solution de l'énigme proposée. La préexistence éternelle est donc ici insinuée. Mais la question ne restait-elle pas un point d'interrogation pour les auditeurs de la catéchèse, avant d'avoir entendu des déclarations plus explicites?

La confession de Pierre à Césarée, du moins telle qu'elle est rapportée par saint Matthieu (xvi, 13-20), laisse-t-elle entrevoir davantage? En disant « Vous êtes le Messie, le Fils du Dieu

vivant », Pierre ne paraît pas seulement reconnaître en Jésus la qualité de Messie, fils de David, héritier de son royaume (LUC., I, 32-38), mais entrevoir aussi le caractère surhumain de cette Messianité. C'est pourquoi il ne sépare pas de l'appellation de Messie celle de Fils du Dieu vivant. On s'explique mieux dans ces conditions que Jésus attribue sa confession à une révélation du Père céleste.

Contre cette interprétation on objectera la façon dont saint Marc et saint Luc rapportent la même scène. En ces deux évangélistes, la déclaration de Pierre se borne à celle de Messie, avec une nuance dans la formule de saint Luc : « Vous êtes le Messie » (MARC., VIII, 29) ; et : « Vous êtes le Messie (l'oint, le consacré) de Dieu » (LUC., IX, 20). Oint de Dieu, marqué sans doute d'une onction exceptionnelle qui en fait un être à part ; mais le caractère de Fils de Dieu n'est pas exprimé. Même en saint Matthieu, la scène se termine comme dans les deux autres synoptiques, par la seule recommandation, que Jésus fait aux disciples de ne dire à personne qu'il était le Messie (MATTH., XVI, 20). Il est bien vrai que le silence commandé sur sa qualité de Messie entraîne, à plus forte raison, celui du caractère transcendant de cette Messianité.

Pourquoi donc les récits de saint Marc et de saint Luc et même celui de saint Matthieu en

sont-ils pas plus explicites sur la divinité ? Dans l'hypothèse, souvent mise en avant, que les synoptiques se sont placés au niveau des croyances générales de leur milieu et de leur temps, il y a lieu de s'étonner qu'ils n'aient pas accentué davantage, dans ce passage, le caractère absolument transcendant du Christ. Cette accentuation paraît demandée logiquement par le contexte, par la réponse du Sauveur à son apôtre. Pourquoi ne l'ont-ils pas fait aussi explicitement que saint Paul, dont la plupart des épîtres étaient déjà écrites et circulaient dans les Églises ?

Mais, si les trois premiers évangiles n'ont fait, comme nous l'avons vu, que recueillir la catéchèse élémentaire, dont le but n'était point de démontrer la nature divine du Sauveur, mais seulement son caractère d'envoyé divin, de Messie, on comprend qu'ils ne précisent pas davantage et qu'ils laissent à peine entrevoir quelque chose de plus.

Des circonstances se rencontrent où il était difficile aux synoptiques, en racontant des faits d'importance capitale dans la vie du Sauveur, de ne pas laisser tomber quelque éclair de lumière sur ce côté mystérieux. Lorsque Jésus comparait devant le Sanhédrin, le grand prêtre, après avoir en vain cherché une cause de condamnation, l'interpelle en ces termes : « Je t'adjure,

par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Messie, le Fils de Dieu (MATTH., xxvi, 63; d'après MARC., xiv, 61 : le Fils du Dieu béni). Jésus répond affirmativement, et pour bien préciser le sens de son affirmation il ajoute : « Vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel. » (MATTH., xxvi, 64 et MARC., xiv, 62.) Il s'agit donc d'un Messie, Fils de Dieu, assis sur le trône du Très-Haut, en égalité de gloire et de puissance avec lui.

A s'en rapporter aux deux premiers synoptiques, les questions posées par le grand prêtre auraient été fondues en une seule. Le récit de saint Luc (xxii, 66-71) permet de voir une gradation dans les questions. Le grand prêtre demande d'abord à Jésus s'il est le Messie. Et le Sauveur de répondre : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas, et si je vous interroge, vous ne me répondrez pas. Sachez bien que le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu », allusion au tableau du jugement tracé dans Daniel (vii, 13). Par cette réponse, Jésus réclamait non seulement les droits à la dignité messianique, mais bien aussi à la puissance et à la gloire divine. Elle amène naturellement la question suivante du grand prêtre : « Es-tu donc le Fils de Dieu ? — Vous le dites, je le suis. » On le voit, c'est seulement au

prononcé de la seconde affirmation que les membres du sanhédrin, ne pouvant plus se méprendre sur le sens de sa déclaration, crient au blasphème et jugent, d'après leur loi, ce crime digne de mort. A se dire seulement Messie, il n'y avait point de blasphème : c'est donc que dans le titre de Fils de Dieu ils reconnaissent une prétention plus haute et attentatoire à la gloire du Dieu unique, dont la Majesté, dans leur pensée, est incommunicable à quelque créature que ce soit.

Au lieu de marquer cette progression naturelle dans l'interrogation et les réponses, saint Matthieu selon son habitude, et à sa suite saint Marc, ont tout condensé en une seule question et une seule réponse.

Cet exemple est une des rares circonstances où la catéchèse élémentaire laisse entrevoir clairement le caractère transcendant et proprement divin de la Messianité de Jésus.

Plus étonnante encore est la déclaration rapportée par saint Matthieu (xi, 25-27) et par saint Luc (x, 21-24), mais placée chez ce dernier dans un meilleur contexte. « Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et personne ne reconnaît ce qu'est le Fils que le Père et ce qu'est le Père que le Fils et celui à qui le Fils le veut révéler. » Par ces paroles, le Sauveur assure que le mystère du Fils est pénétré par

le Père seul, et de même le mystère du Père est pénétré par le Fils seul. Nul homme ne peut être initié à cette connaissance intime du Père que par le Fils. Et c'est à ses disciples qu'il a trouvé bon de révéler ces choses. Il est clair que la dignité messianique est loin d'épuiser le contenu de cette mystérieuse parole; nous touchons à l'intime de la vie divine; l'on croirait entendre un des discours de Jésus selon saint Jean. Nous comprendrons, plus loin, l'importance d'une telle déclaration consignée dans les synoptiques, en la comparant avec les discours du quatrième Évangile.

Cette dernière déclaration, comme aussi les précédentes (contenues dans la confession de saint Pierre, dans la réponse devant le sanhédrin, ou dans la parabole des vigneron, et dans la question du Messie, fils de David et son seigneur), laissent plus ou moins entrevoir le caractère transcendant de l'envoyé divin, du Messie. Mais en partie énigmatiques, ou restant isolées, elles ne devaient pas laisser voir leur sens complet à l'auditeur qui les entendait la première fois. Elles avaient besoin, pour être comprises, de la lumière fournie par les explications et les développements d'un second enseignement¹.

1. On peut dire la même chose de la formule trinitaire du baptême qui se présente d'une façon si nette à la fin de

On dira peut-être que ces quatre ou cinq échappées de vues sur un monde supérieur et transcendant sont les indices d'une élaboration lente de la doctrine, les ébauches d'un travail qui ira toujours s'accroissant et progressant jusqu'à la fin du siècle. La rédaction des synoptiques nous ferait par là assister au commencement de ce progrès, dont nous aurions l'achèvement dans le quatrième Évangile.

Dans cette hypothèse, on suppose que les synoptiques ont fidèlement recueilli toute la croyance chrétienne, contemporaine de leur rédaction. Comment alors expliquer l'existence simultanée d'un enseignement plus développé, qui leur reste étranger et ne se mêle point à leur catéchèse ? Nous voyons en même temps deux courants parallèles, qui ne confondent point leurs eaux. Avant la rédaction des synoptiques, saint Paul avait écrit ses Épîtres, du moins les principales, et elles circulaient

l'Évangile de saint Matthieu (xxviii, 19). Elle ne devait pas étonner des auditeurs qui dans le cours de l'Évangile entendaient parler du Fils et de l'Esprit de Dieu, aussi bien que du Père. Mais pour en saisir la pleine signification, ils avaient besoin d'un enseignement plus complet que ne l'était la catéchèse élémentaire. Il en est de même du récit de la Cène dans les synoptiques : ils racontaient un fait dont le sens profond ne pouvait être compris qu'après que le néophyte avait reçu un enseignement semblable à celui qui se trouve au ch. vi de saint Jean ou dans la première épître de saint Paul aux Corinthiens.

dans les Églises. L'enseignement, qu'il y répète, après sa prédication de vive voix, est évidemment plus accentué, plus développé sur la transcendance du Fils de Dieu que la catéchèse synoptique. On ne voit pas alors pourquoi ces premiers évangélistes, qu'on nous représente avides de recueillir les croyances de la communauté chrétienne contemporaine, ont négligé de se mettre sur ce point au niveau des Épîtres.

Une telle différence de niveau entre ces deux œuvres contemporaines, les synoptiques et les épîtres de saint Paul, s'explique au contraire par la différence de leur but et de leur dessein. Les uns se sont bornés à fixer par écrit la catéchèse élémentaire primitive ; les autres nous présentent un enseignement qui était ensuite donné aux fidèles. Si dans les synoptiques apparaissent, à quelques rares intervalles, quelques éclairs d'une lumière supérieure, quelques traces d'une doctrine transcendante, on ne doit pas les considérer comme les premières ébauches d'une élaboration progressive, mais comme les indices, les amorces d'un enseignement supérieur, qui se trouve développé dans l'évangile de saint Jean ou dans les épîtres de saint Paul, et qui était prêché antérieurement à la fixation par écrit de la catéchèse élémentaire.

Au lieu d'admettre cette solution, on dira eut-pêtre que les synoptiques n'ont pas donné

l'enseignement plus explicite et plus élevé, contenu dans les épîtres de saint Paul, parce qu'ils n'ont voulu recueillir que les paroles mêmes du Christ, et non les explications, les développements de la doctrine dus à ses disciples sous l'inspiration même de l'Esprit-Saint. Mais cette opinion soulève de graves objections.

Dans cette hypothèse, en effet, le Christ aurait sans doute manifesté sa divinité, mais d'une manière si discrète, si réservée, que son attitude paraîtrait difficilement explicable : par elles seules ces affirmations ne sont ni assez claires, ni assez décisives pour atteindre leur but, c'est-à-dire révéler sa nature divine.

Que Notre-Seigneur, dans la manifestation de sa divinité, se soit comporté avec discrétion et réserve, cela se comprend. La nature humaine qu'il a voulu prendre, le milieu juif où il a vécu, la continuité et familiarité de vie avec ses disciples, l'expliquent suffisamment.

Verbe incarné, il a voulu prendre vraiment les conditions de la vie humaine : il a réalisé à la lettre le *formam servi accipiens, exinanivit semetipsum, habitu inventus ut homo*. En parlant, en agissant, il avait à parler et à agir, et il parlait et agissait, tel qu'il était dans sa nature humaine, et non pas indépendamment de cette humanité, ni tel qu'il était antérieurement à

cette humanité. C'est habituellement à travers cette humanité et non pas indépendamment de cette humanité, que saint Paul considère le Fils de Dieu. L'office de rédempteur, de médiateur, de prêtre, que le Christ est venu remplir ici-bas, sa mort, sa résurrection, son règne messianique, tout cela met au premier plan son humanité.

De plus, vivant au milieu d'Israël, attaché alors à un strict monothéisme, il convenait, pour agir d'une façon opportune, de procéder avec prudence.

Enfin les conditions de vie intime et continue, que réclamait la formation de ses disciples, exigeaient également une certaine discrétion dans la manifestation de sa divinité. Comment ses apôtres auraient-ils pu vivre avec lui dans le tête-à-tête de disciple à maître ? Ils auraient été sans cesse dans l'attitude des prophètes en face d'une manifestation divine, ou de Pierre, s'écriant après la pêche miraculeuse : *Exi a me, quia homo peccator sum !* De même qu'il ne se montra pas toujours dans la gloire de la transfiguration, il convenait qu'il ne signalât pas à chaque instant la transcendance de sa personne. Comme Moïse descendant de la montagne du Sinaï portait un voile sur la tête pour cacher l'éclat de son visage qu'Israël ne pouvait supporter, ainsi le Christ voilait sa divinité, n'en

parlant que par intervalles et avec certains tempéraments.

Cette réserve n'offre rien que de très compréhensible. Il faut cependant qu'en tempérant la lumière d'un peu d'ombre pour ménager les yeux, l'ombre ne soit pas si épaisse qu'on ait peine à distinguer la lumière. Or si le Christ n'avait dit de sa divinité que ce que nous en ont révélé les synoptiques, il faudrait bien avouer qu'une réserve si excessive ne serait guère explicable.

Mais saint Jean vient nous déclarer que les témoignages du Christ sur lui-même, tout en gardant certaines précautions, ont été beaucoup plus explicites.

Si nous n'avions que les synoptiques et saint Paul, on pourrait dire que les déclarations plus nettes et décisives sur la divinité du Christ sont le produit des méditations de l'Apôtre sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, et que si les synoptiques n'ont pas été plus explicites, c'est que Jésus ne l'aurait pas été. Mais à côté de ces déclarations voilées que contiennent les synoptiques, se placent celles que saint Jean rapporte et qu'il donne lui aussi comme un témoignage. Elles sont tout aussi explicites que ce que nous lisons dans l'Apôtre des Gentils.

2° *Saint Jean*. — Que le quatrième Évangile ne contienne pas la catéchèse élémentaire recueillie par les synoptiques, rien de plus naturel. Puisque les Églises la connaissaient, la possédaient dans l'Évangile écrit pour elles, il n'y avait pas d'utilité à la reprendre. Le but de saint Jean est tout différent.

Il ne prétend pas plus nous exposer dans son écrit toute la doctrine chrétienne¹ qu'il n'a eu l'intention de nous raconter une vie complète du Christ. Il ne s'est pas proposé de nous donner, non plus, tout l'enseignement plus élevé qui ne se trouve pas dans les synoptiques. Son écrit n'est pas un exposé de toute la doctrine supérieure : son dessein est plus restreint. Il nous l'a indiqué lui-même à la fin de son Évangile (xx, 31) : c'est de prouver que Jésus est bien le Messie, le vrai Fils de Dieu ; et qu'en lui seul nous devons chercher la vie éternelle.

Comme les autres apôtres, saint Jean avait reçu la mission de prêcher en témoin du Christ, et non d'écrire. Il ne se résout à le faire que forcé par les circonstances. Jusque-là dans les différentes Églises, fondées par les apôtres, la croyance à la divinité du Christ était en possession tranquille. Les convertis croyaient simplement sur le témoignage des apôtres, appuyé

1. Il n'y a rien, par exemple, sur le péché originel.

sur le témoignage même du divin Maître, qu'il était le vrai Fils de Dieu. Mais, ainsi qu'il s'est rencontré mainte fois depuis dans l'histoire de l'Église, la doctrine universellement reçue rencontra des esprits imbus d'une fausse philosophie qui cherchèrent à mesurer et à accommoder à leur système le mystère du Christ. Sous prétexte de le rendre plus accessible, ils le détruisaient. Ce n'était plus le Verbe se faisant homme ; mais un homme qui, à un certain moment de son existence, au baptême, serait devenu Dieu, ou aurait reçu la plénitude de l'Esprit divin.

Pour répondre à ces fausses spéculations l'argument le plus décisif était le témoignage du Christ sur lui-même. Parmi les actions et les paroles du divin Maître, saint Jean recueille et groupe ce qui convenait à son but, c'est-à-dire les témoignages de Jésus lui-même, sur sa divinité, sur ses relations ineffables avec le Père, sur la vie surnaturelle qu'il est venu apporter aux hommes.

Saint Jean n'est ni un philosophe, ni un théologien qui vient nous exposer le résultat de ses méditations personnelles et sa propre conception du Christ. Si belles que peuvent être de telles conceptions, elles ne valent pas pour le fidèle le simple témoignage de Jésus lui-même. Qu'il rapporte les paroles du Sauveur ou les faits de

sa vie, le quatrième évangéliste se donne donc pour un témoin. Les discours ne sont-ils pas d'ailleurs étroitement unis aux faits, que, nous l'avons vu, il nous a racontés en témoin exact ?

Mais, si en les écrivant à la fin du premier siècle, saint Jean nous rapporte ces discours comme un témoignage fidèle, on se demande naturellement pour quelle raison il les aurait gardés par devers lui dans le secret, durant plus de soixante ans. Un tel silence serait étrange de la part d'un apôtre, qui annonce que le salut est dans la connaissance du Verbe incarné et dans la participation aux trésors de vie surnaturelle apportés par lui au monde¹. Ces paroles de vie éternelle, pourquoi ne les aurait-il pas fait connaître aux fidèles de la première génération ? Qu'il ne les ait pas écrites d'abord, cela se comprend : sa mission, comme celle des autres apôtres, était de prêcher et non d'écrire. Il en a été de même pour les

1. S'il s'agissait d'une synthèse théologique tirée des paroles du Christ, on pourrait comprendre qu'elle demandât du temps et de longues méditations ; mais saint Jean ne se propose rien de semblable : il ne fait que rapporter les paroles du Christ. S'il donne par exemple les éléments d'une profonde théologie sur le mystère de la sainte Trinité, il ne fait pas cette théologie. Et les données qu'il en expose comme, par exemple, la parole : *mon Père et moi nous sommes un*, ne sont pas plus difficiles pour lui à rapporter dès l'origine de sa prédication que cinquante ans plus tard. Nous considérons plus loin la théologie du Prologue.

synoptiques : si les apôtres ont prêché dès l'origine, ce n'est que plus tard seulement que les circonstances ont amené les trois premiers évangélistes à fixer par écrit la catéchèse élémentaire qui se prêchait à Jérusalem, à Rome, ou dans les églises grecques. Ainsi saint Jean a prêché, avant de l'écrire, la catéchèse supérieure, non moins nécessaire que la première pour former vraiment le chrétien. C'est ce que nous affirme Eusèbe d'après Clément d'Alexandrie (*Hist. Eccles.*, III, xxiv, 7) : « Jean, dit-il, commença par donner de vive voix le contenu de son évangile avant d'être amené par les circonstances à l'écrire. » Non qu'il ait donné ces enseignements absolument tels qu'ils sont disposés et groupés dans son Évangile : il les prêchait suivant les occasions et la préparation de ses auditeurs. Ce n'est pas non plus qu'il bornât ses instructions, au mystère du Christ et de sa vie dans les âmes : l'objet de son enseignement devait être plus varié, comme nous le constatons pour saint Paul. Lorsqu'il se détermina à écrire, il fit un choix de ce qui convenait le mieux à sa thèse, et, réunissant les paroles du Christ, il en exposa en même temps les circonstances pour en mieux faire saisir la portée. Comme les synoptiques avaient recueilli et groupé, suivant un but particulier, les éléments de la catéchèse élémentaire, il en fit de

même pour l'enseignement plus élevé, relatif au mystère du Christ.

Il importe également de remarquer que, si saint Jean a été le seul à rapporter par écrit ces discours du Sauveur, il n'a pas été l'unique disciple à les entendre. Que si les autres apôtres les ont entendus, comment prétendre qu'ils n'en ont point su garder le souvenir? Et s'ils ont retenu des paroles si mémorables, ils n'avaient pas de raison de les taire. N'ont-ils pas d'ailleurs bénéficié, eux aussi, de la promesse du Sauveur : *Paracletus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia quæcumque dixerò vobis* (JOAN., XIV, 26). Dans cet *omnia quæcumque dixerò* sont comprises les paroles relatives au mystère du Christ et à sa vie dans les âmes, que le quatrième Évangile met dans la bouche du divin Maître. Pourquoi les autres apôtres se seraient-ils abstenus d'enseigner ce qui constitue précisément la révélation chrétienne? Pourquoi la première génération chrétienne n'en aurait-elle pas été instruite?

De ce que cette doctrine supérieure n'est pas entrée de plain pied dans nos synoptiques avec la catéchèse élémentaire, il n'y a évidemment rien à en conclure contre son existence simultanée. Le dessein des synoptiques, nous l'avons vu, n'a été que de fixer par écrit la

catéchèse de conquête et de première initiation¹. Elle était la condition préalable à l'enseignement supérieur des mystères. Il fallait croire d'abord que Jésus était l'envoyé de Dieu pour pouvoir, sur sa parole, recevoir des vérités inaccessibles et invérifiables par la raison seule et qui reposent uniquement sur son témoignage divin.

Saint Jean, comme les autres apôtres, prêchait les *cælestia* aussi bien que les *terrena*. S'il ne les a pas écrits plus tôt, ce n'est pas que le développement doctrinal n'était pas assez avancé pour le lui permettre, puisque, cinquante ans avant son évangile, saint Paul les enseignait de vive voix et dans ses épîtres. Ce sont, comme nous l'avons dit, les circonstances, c'est-à-dire les tentatives philosophiques d'explication ou plutôt de perversion du mystère du Christ, qui l'ont décidé à grouper en thèse et à mettre par écrit ce qu'il prêchait depuis longtemps.

3^e *Saint Paul*. — A l'encontre des explications qui font reposer la composition du quatrième Évangile sur un développement doctrinal tardif, saint Paul se dresse avec ses épîtres antérieures à saint Jean et même aux synoptiques, et il nous

1. Cf. p. 20.

montre que les deux enseignements, l'élémentaire des synoptiques (*terrena*) et le transcendant de saint Jean (*cælestia*) existaient depuis longtemps côte à côte. Nous avons en effet en saint Paul un témoin irrécusable de la simultanéité de ces deux enseignements.

• Précédemment¹ nous avons indiqué les allusions faites par l'Apôtre à cette double prédication (I *Cor.*, II, III et *Hebr.*, v, 12 à VI, 1), la première, comparée au lait donné à des enfants, à des néophytes, la seconde, nourriture solide présentée à des hommes faits. La catéchèse élémentaire consistait surtout dans un bref récit de la vie de Jésus-Christ. Bien que ce ne soit pas l'intention de saint Paul dans ses épîtres de s'arrêter sur un enseignement si connu de tous, on peut cependant en recueillir, ici et là, dans ses écrits, assez de traces pour recomposer la substance de cet évangile oral.

Race et famille de Jésus le Messie (*Gal.*, III, 16; *Rom.*, I, 3; IX, 5; *Hebr.*, VII, 14)²; sa naissance exceptionnelle (*Gal.*, IV, 4); — ses vertus qui doivent servir de modèle à tous les croyants, comme sa douceur et sa mansuétude (II *Cor.*, x, 1; cf. *MATTH.*, XI, 59 et v, 5), sa pauvreté volon-

1. On l'a vu, p. 24.

2. Bien que l'épître aux Hébreux n'ait pas été rédigée par saint Paul lui-même, elle a été regardée par la tradition comme couverte de son autorité; et elle a paru vers 64.

taire II *Cor.*, VIII, 9), son renoncement (*Rom.*, xv, 3; *Heb.*, XII, 2), son obéissance (*Heb.*, v, 8), sa patience (I *Thess.*, I, 6); ses paroles, sources de la prédication et règle de la foi (*Rom.*, x, 17; I *Tim.*, 3) dont on entend un écho dans plusieurs sentences ou maximes des Epîtres, sur le divorce et le mariage (I *Cor.*, VII, 10; cf. MATTH., v, 32 et XIX, 9; LUC., XVI, 18); sur l'amour des ennemis (*Rom.*, XII, 14; cf. MATTH., v, 44 et LUC., VI, 27-28); sur la sincérité et simplicité du langage (II *Cor.*, I, 19-20; cf. MATTH., v, 37), sur la nourriture et le salaire dus à l'ouvrier apostolique (I *Cor.*, IX, 14; cf. MATTH., x, 10; I *Tim.*, v, 18; cf. LUC., x, 7). On reconnaît ici une maxime empruntée au discours ou instruction apostolique du ch. x de saint Matthieu, tandis que les trois cas précédents font une allusion manifeste au sermon sur la montagne. — Comme allusion à d'autres discours de Jésus, on peut citer les exemples suivants sur la soumission aux puissances (*Rom.*, XIII, 1-7; *Tit.*, III, 1; cf. MATTH., XXII, 21 et LUC., XX, 22-25); sur l'abolition de la distinction entre les choses pures et impures (*Rom.*, XIV, 14, cf. MATTH., xv, 11; MARC., VII, 15); sur la charité qui résume toute la loi (*Rom.*, XIII, 9-10; cf. MATTH., XXII, 39; LUC., x, 27); sur le second avènement et le jour du jugement final (I *Cor.*, xv, 52; I *Thess.*, IV, 15; II *Thess.*, I, 7-8; I *Tim.*, VI, 14; cf. MATTH., XXIV,

24, 30, 31, 43); — la venue du Christ pour sauver les pécheurs (I *Tim.*, I, 15; cf. *MATTH.*, IX, 13); le choix des douze et leur mission (I *Cor.*, XV, 5); l'Eucharistie instituée la veille de la mort de Jésus (I *Cor.*, XI, 23; cf. *MATTH.*, XXVI, 17, 26; *MARC.*, XIV, 12-27; *LUC.*, XXII, 7); — la passion racontée aux Corinthiens avec plus de détails que le reste de la vie du Christ (I *Cor.*, II, 2) et en traits si saisissants qu'il la faisait pour ainsi dire voir aux Galates (*Gal.*, III, 1); la mort volontaire du Christ sur la croix (*Phil.*, II, 8; *Gal.*, II, 19; III, 1, 13; VI, 14; *Heb.*, V, 7; XIII, 12); sous Ponce Pilate (I *Tim.*, VI, 13); par l'instigation des Juifs (I *Thess.*, II, 15); — la résurrection au troisième jour (*Rom.*, I, 4; IV, 23; I *Cor.*, XV, 4-10; *Gal.*, I, 1; II *Tim.*, II, 8; *Hebr.*, XIII, 20); apparition à ses disciples (I *Cor.*, XV, 5-8; cf. *LUC.*, XXIV, 34-36; *MARC.*, XVI, 14; *MATTH.*, XXVIII, 16; *LUC.*, XXIV, 47-50); — ascension et règne à la droite de Dieu (*Eph.*, IV, 8-10; *Coloss.*, III, 1; *Hebr.*, I, 3, 13; IX, 24; X, 12; XII, 2; cf. *MARC.*, XVI, 19; *LUC.*, XXIV, 51); établi souverain seigneur (κύριος, *Adonai*) du royaume nouveau (*Phil.*, II, 11; *Eph.*, V, 5, *Colos.*, I, 13, III, 24; II *Tim.*, IV, 1, 18; I *Cor.*, XV, 24-25).

Tous ces traits épars, recueillis en de nombreux passages des Épîtres¹, supposent qu'un

1. On pourrait en recueillir également dans les Actes des Apôtres, par exemple dans le discours de saint Paul à

récit assez détaillé de la vie de Jésus circulait dans les Églises, sinon encore en écrit, du moins oralement. On y reconnaît ce « discours élémentaire sur le Christ » suivant l'expression de l'Épître aux Hébreux (vi, 1), discours qui l'envisage plus par le dehors et dans son action extérieure que dans sa nature et son action intime. C'est par cette catéchèse que saint Paul, comme les autres apôtres, commençait pour jeter les fondements des Églises chrétiennes (I *Cor.*, II, 2 ; III, 11).

A ces notions sur le Christ la catéchèse ajoutait, nous dit l'Épître aux Hébreux (vi, 1-2), les pratiques essentielles de la pénitence, du baptême, de l'imposition des mains, et la foi en Dieu, en la résurrection et au jugement final. On voit qu'on ne mentionne pas l'Eucharistie qui n'était donnée qu'à ceux qui après la première catéchèse avaient reçu l'initiation chré-

Antioche de Pisidie, dans lequel, parlant de Jean-Baptiste (xiii, 25), il cite la parole du précurseur que relèvent de même les synoptiques (*Matth.*, III, 11 ; *Marc.*, I, 7 ; *Luc.*, III, 16) et saint Jean (I, 27). Il y rapporte aussi que les Juifs, bien qu'on ne trouve pas de cause de mort, demandent à Pilate de le faire mourir et il fait allusion à la déposition au sépulcre, à la Résurrection le troisième jour et aux apparitions multiples aux disciples. Il est à remarquer que les expressions dont il se sert se rapprochent davantage des formules de saint Luc que des autres synoptiques. Cf. *Luc.*, III, 16 et xxiii, 14, 22.

tienne plus complète. Telle était donc la doctrine élémentaire prêchée uniformément par toutes les Églises; l'Apôtre n'a pas besoin de l'exposer à nouveau dans ses épîtres. Aussi n'est-elle en général rappelée que par des allusions rapides, en raison de son lien étroit avec les enseignements divers qui forment l'objet propre de ses lettres.

Rien de plus varié en effet que les sujets qu'il y traite. En s'arrêtant dans les principales villes du monde gréco-romain, que l'Apôtre ait eu seulement quelques mois ou quelques semaines pour y établir une Église, empêché par la persécution juive d'en asseoir plus complètement les fondations, ou qu'il ait eu la facilité d'y faire un séjour plus prolongé jusqu'à deux ou trois années, il restait après son départ plus d'une question à régler, plus d'une difficulté d'application à résoudre. Sa sollicitude pour les communautés chrétiennes, dont il avait été le père, était incessante. S'il ne pouvait revoir ces fidèles ou leur envoyer un de ses disciples chargé de ses instructions, il leur adressait une lettre. Quelle que soit la variété des sujets traités dans ses épîtres, nous sommes loin cependant d'y trouver rappelé tout ce qu'il enseigna de vive voix pendant son séjour dans ces Églises. Et cependant questions de discipline et de gouvernement des Églises, questions

de liturgie, questions dogmatiques, exhortations morales, questions plus personnelles et défense de son autorité apostolique, combien d'objets embrasse son activité épistolaire ! C'est en traitant ces questions diverses que saint Paul fait des allusions fréquentes à l'évangile oral, à la catéchèse élémentaire. Quelquefois cependant il la reprend, non par simple allusion, mais en la défendant par de nouveaux arguments, lorsque certains esprits la détournent de son véritable sens ; témoin la doctrine sur la résurrection des corps qu'il avait prêchée aux Corinthiens et qu'ils avaient reçue (*I Cor.*, xv, 1), mais que des sophistes (xv, 12) ruinaient par leurs explications. Son énumération des apparitions est bien un résumé de la catéchèse sur la résurrection du Christ. Telle encore sa doctrine sur le mariage (*I Cor.*, vii) ou sur la distinction des aliments purs et impurs et les viandes immolées aux idoles (*I Cor.*, viii-x), etc., enseignements qui se rattachent beaucoup plus à la catéchèse élémentaire qu'à la doctrine supérieure de la foi. Il est vrai qu'en l'exposant à nouveau il la complète par des raisons qui appartiennent à ce dernier domaine comme l'incorporation mystique du fidèle au Christ.

Quant à cette doctrine supérieure, qui complète la catéchèse élémentaire, et que saint Paul prêche également dans les Églises, nous

ne l'avons pas tout entière dans ses épîtres. Sa mission était avant tout de prêcher : ses lettres ne sont que des écrits de circonstance. Des occasions particulières en ont amené la composition et déterminé le sujet ; il n'y a guère que l'Épître aux Romains, adressée à une Église qu'il n'avait pas fondée, qui contienne un sujet librement choisi par lui et non déterminé par des nécessités particulières. D'ordinaire, suivant les besoins des Églises, l'Apôtre rappelle ou accentue tel ou tel point de doctrine. Souvent même, et le cas se présente précisément pour les vérités les plus élevées, l'intention de saint Paul n'est pas d'exposer quelque vue nouvelle ou de préciser un enseignement déjà donné, mais de rappeler simplement une doctrine pleinement reçue pour en faire une application morale. Le fameux passage sur la préexistence éternelle du Christ (*Phil.*, II, 6-11) se présente dans une exhortation de ce genre : il sert d'exemple pour engager les fidèles à sacrifier de leurs droits en vue du bien commun. Le Christ égal à Dieu a-t-il hésité à s'anéantir et à prendre la condition humaine pour procurer notre salut ?

D'autres fois il est amené par les circonstances à développer plus largement dans une épître une doctrine déjà brièvement touchée dans une lettre adressée à une autre Église.

On ne saurait conclure de là qu'il y ait eu progrès dans sa pensée. Ainsi en 57, il écrivait aux Corinthiens pour les exciter à se montrer généreux dans leur charité à l'égard de l'Eglise de Jérusalem. « Vous connaissez la bonté gracieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ; de riche qu'il était, il est pour vous devenu pauvre afin que sa pauvreté vous enrichît (II *Cor.*, VIII, 9). » N'est-ce pas le même thème, quoique moins développé, que celui du fameux passage sur les anéantisements du Christ, renfermé dans l'Épître aux Philippiens? Il n'y a que six ans d'intervalle entre ces deux lettres et il faut remarquer que, dans son exhortation morale, l'Apôtre prétend simplement rappeler aux Philippiens ce qu'il leur avait dit précédemment de vive voix. Quand les avait-il vus? Précisément en 57 dans son passage en Macédoine, avant d'aller à Corinthe : c'est probablement de Philippies même que fut écrite la seconde lettre aux Corinthiens. Ne dirait-on pas que l'exhortation, adressée aux Corinthiens sur la collecte, a été écrite, au sortir d'une réunion des fidèles de Philippies, auxquels l'Apôtre venait de parler de la préexistence et des anéantisements du Christ?

De même la I^{re} Épître aux Corinthiens, écrite en 56, au sujet de la question des idolâtres, contient, au milieu d'un simple développement moral, des paroles qui s'élèvent tout à coup à

la plus haute métaphysique chrétienne : « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père; duquel procèdent toutes choses et par qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes aussi (I Cor. , VIII, 6). » Qui ne reconnaît ici la doctrine contenue dans l'Épître aux Colossiens, écrite cinq ans plus tard ? Mais cette lettre aux Corinthiens n'avait-elle pas été rédigée à Éphèse, chef-lieu de cette province d'Asie, où se trouvait Colosses, cité évangélisée par des disciples de Paul partis d'Éphèse même ?

Il ne paraît pas du reste, par la façon dont l'Apôtre présente la doctrine dans ces différentes circonstances, qu'il ait l'intention de donner aux fidèles un enseignement nouveau : il rappelle seulement ce qu'il a déjà dit. Ce n'est donc pas, par cela seul qu'une épître plus récente contient un exposé plus complet sur un point de doctrine, qu'on soit autorisé à affirmer un progrès dans l'enseignement de l'Apôtre. S'il insiste dans une circonstance plus que dans une autre, c'est, d'après ce que nous venons de voir, qu'il se laisse guider par les nécessités et les besoins divers de ses lecteurs.

N'y aurait-il donc eu aucun progrès dans la pensée de saint Paul ? On a dit que sa conversion fut pour lui le fait générateur de sa théologie. Qu'il ait compris dans cet instant le salut

en Jésus-Christ et que de cette illumination et de ce fait d'expérience procède sa doctrine de la justification, c'est possible. Mais toute sa théologie n'est pas là, et ce serait exagérer que de croire qu'il l'a reçue d'un coup tout entière. Sans doute, par d'autres communications diverses, auxquelles l'Apôtre fait allusion, et par ses propres réflexions, aidées de la lumière divine, sur l'Ancien Testament et sur les données déjà acquises, soit durant son séjour en Arabie, soit pendant les années qu'il passa à Tarse — époque d'action peut-être, mais aussi de méditation et de préparation à ses grandes missions — il put compléter et achever son éducation apostolique. Mais l'instrument choisi par Dieu une fois prêt, l'Esprit-Saint le sépare de ses frères et lui fait commencer ses grandes missions d'évangélisation des Gentils. On peut dire qu'alors Paul était en possession de sa théologie en tout ce qu'elle a d'essentiel. Il donne l'impression non pas d'un homme qui cherche sa doctrine, mais qui la possède parfaitement. Toutefois, comme cette doctrine est aussi une vie que doivent s'approprier les chrétiens, elle se prête à beaucoup d'adaptations particulières. Aussi avec le temps et la variété des situations, sous l'assistance de l'Esprit, l'Apôtre tire, au fur et à mesure, les conséquences des principes déjà posés et en fait, suivant les besoins du

moment, des applications qui ne s'étaient pas d'abord peut-être présentées à son esprit.

Dans tout ce qu'il enseigne (en dehors de sa doctrine sur l'affranchissement des observances juives, pour laquelle il avait à combattre les oppositions des judaïsants) il ne rencontre pas de contradiction ; il se sent en plein accord avec tous les prédicateurs de l'Évangile. Ce qu'ils ont reçu et qu'ils transmettent, lui aussi l'enseigne aux Églises qu'il établit. Personne ne réclame, personne ne taxe sa parole de nouveauté. Il est en parfait accord avec tous : c'est la doctrine reçue universellement.

On peut dire que la théologie de l'Apôtre si riche, si abondante, si variée, se ramène au Christ. Il a reçu l'intelligence du mystère du Christ et la grâce lui a été donnée pour annoncer aux Gentils les insondables mystères du Christ (*Ephes.*, III, 4 et 8). Or qu'il s'agisse de sa doctrine transcendante sur le Christ, Fils de Dieu, ou qu'il s'agisse de la vie du Christ dans les âmes, c'est la même doctrine qu'il prêche dans toutes les Églises. Les relations entre toutes celles qu'avait fondées l'Apôtre dans les grands centres du monde grec étaient incessantes. L'enseignement qu'il donne dans une Église arrive rapidement à la connaissance des autres (*I Thess.*, I, 7-10). Les compagnons de son Apostolat connaissent ce qu'il prêche partout, et ce

que toutes les Églises ont reçu uniformément et dont elles vivent.

Or, remarquons-le bien, celui qui doit écrire la catéchèse prêchée dans ces Églises est le compagnon même de saint Paul dans un grand nombre de ses voyages. C'est Luc, le *medicus carissimus*, qui le suit pas à pas, qui le voit rédiger plusieurs de ses lettres¹, qui l'entend prêcher dans les Églises, qui redit lui-même sans doute ce qu'il a entendu de la bouche de l'Apôtre. Il connaît donc parfaitement sa doctrine transcendante sur le Christ, Fils de Dieu, et sur la vie de Jésus dans les âmes. Et cependant, quand il rédige son Évangile, saint Luc se borne à la catéchèse élémentaire et n'y fait point entrer la doctrine supérieure, annoncée par son maître dans toutes ces Églises. Le même phénomène, avons-nous vu, se remarque dans les deux autres catéchèses : celle de Jérusalem ou celle de Rome ne contiennent que les élé-

1. *Act.*, xx, 2-5 et cf. plus haut, p. 23. — *II Cor.*, viii, 18-19; *Coloss.*, iv, 14, etc. On a dit : c'est un axiome en critique que Luc n'a pas connu les épîtres de Paul. Comme il n'était ni sourd ni aveugle, autant dire qu'il n'a pas accompagné l'Apôtre dans ses voyages et qu'il n'a pas composé les Actes. Mais le silence de l'auteur des Actes sur les lettres de l'Apôtre peut s'expliquer sans qu'il soit nécessaire d'en arriver à ces extrémités. Pour composer son Évangile, il n'avait point à utiliser les lettres de saint Paul : il se borne à la catéchèse élémentaire.

ments de la doctrine, et laissent aussi de côté les mystères du Christ, Fils de Dieu, et de la vie surnaturelle. Si ces trois Évangiles n'ont point un enseignement aussi avancé que les épîtres, ce n'est donc pas en raison du progrès de la doctrine, mais, encore une fois, c'est à cause de la diversité de leur dessein et de leur but.

4° *Saint Jean et saint Paul.* — Avant de mettre en parallèle l'enseignement de saint Jean et celui de saint Paul, il importe de distinguer dans le quatrième Évangile : 1° l'Évangile proprement dit qui se donne pour un témoignage ; 2° le prologue qui sert de préface à l'Évangile et le résume sous une forme moins concrète ; 3° enfin le *Logos*, qui apparaît à deux reprises dans le prologue¹ et ne se représente plus dans le reste de l'Évangile : trois choses distinctes qui ne sont pas nécessairement de la même époque dans l'enseignement de saint Jean.

Commençons par l'*Évangile* et arrêtons-nous à l'*essentiel de la thèse johannique*² : 1° Jésus est le Messie, Fils de Dieu ; 2° il donne la vie éternelle à ceux qui croient en lui.

1° *Jésus, le Messie, le vrai Fils de Dieu* cet objet principal du quatrième Évangile, saint Jean le prouve en invoquant le propre témoignage de Jésus lui-même.

1. JOAN., I, I, 14.

2. Cf. p. 253.

Il ne peut faire doute pour personne que, dans le quatrième Évangile, Jésus se donne lui-même pour le Fils de Dieu (xi, 4, 27), le Fils par excellence (xiv, 13; xvii, 1), le Fils unique (iii, 16-18); que cette qualité lui est reconnue (et dans le même sens transcendant) par Jean le précurseur (i, 34; iii, 25-36), et par les Apôtres (vi, 70); que les Juifs eux-mêmes ont bien compris qu'il se faisait égal à Dieu et se donnait vraiment pour son Fils, et pour cela ils ont tenté maintes fois de le faire mourir (v, 18; x, 36-39); que le grand grief articulé contre lui devant le tribunal de Pilate pour réclamer sa mort fut de s'être dit Fils de Dieu (xix, 7).

Pour qu'on ne se méprît pas sur la portée de ses déclarations et qu'on les entendît dans leur sens absolument transcendant, saint Jean relève des paroles de Jésus affirmant sa préexistence avant sa venue dans la chair. Étonnante parole que cette affirmation du Sauveur en face des Juifs scandalisés de la promesse qu'il avait faite de donner la vie éternelle à ceux qui mangeraient sa chair : « Cela vous scandalise ? Que sera-ce quand vous verrez le Fils de l'homme montant *là où il était auparavant* » (vi, 62, vulg. 63) ? Ou cette autre déclaration : « En vérité je vous dis qu'avant qu'Abraham fût, je suis » (viii, 58). Le sens de ces affirmations fut fort bien saisi par les Juifs; ils comprirent qu'il se faisait Dieu. La

prière qu'il prononça devant ses disciples, avant de franchir le Cédron, n'est pas moins claire : « Maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'ai eue auprès de toi avant que le monde fût, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (xvii, 5, 24).

En d'autres circonstances, Jésus déclare qu'il y a égalité entre lui et son Père, qu'ils ne font qu'un (x, 30) ; que tout est commun entre le Père et lui (xvii, 10) ; que le Père est en lui et lui en son Père et que celui qui le voit voit son Père (xiv, 9-11).

Si après avoir recueilli ces témoignages du disciple bien-aimé nous ouvrons les épîtres de saint Paul, nous reconnâtrons aisément qu'il n'y a rien de plus clair et de plus net que sa pensée et son enseignement sur la divinité de Jésus-Christ. Pour lui, ce fils de David, né de la femme, est réellement le propre fils de Dieu, le Fils par excellence et unique (*Rom.*, i, 3, 49 ; v, 10 ; viii, 3, 29, 32 ; *I Cor.*, ii, 9 ; *II Cor.*, i, 19 ; *Gal.*, i, 16 ; ii, 20 ; iv, 6 ; *Ephes.*, i, 6 ; *I Thess.*, i, 10, etc.). Pour lui Jésus est le *super omnia Deus benedictus in sæcula* (*Rom.*, ix, 5) ; le grand Dieu et Sauveur (*Tit.*, ii, 13-14). Il est l'image du Dieu invisible, premier né avant toute créature et créateur lui-même (*Colos.*, i, 13-20). Il était dans la condition de Dieu ; ce qui ne l'a

pas empêché, sans tenir compte de cette égalité avec Dieu, de prendre la condition humaine (*Phil.*, II, 5-11).

De telles affirmations ne laissent pas le moindre doute sur sa pensée. Saint Paul et les églises qui ont reçu son enseignement croient fermement que Jésus est vraiment le Fils unique de Dieu, égal à son Père.

Ces déclarations de l'Apôtre sont aussi nettes que celles du quatrième Évangile sans se présenter de la même façon ; elles ont un caractère moins primitif, moins concret. Saint Jean présente les témoignages de Jésus sur lui-même. Ils paraissent non comme les développements logiques d'une idée, comme des conséquences tirées par la réflexion de quelques principes. Mais chaque déclaration est faite suivant les circonstances ; l'une est aussi primitive que l'autre ; elles sont données comme le témoignage d'une réalité actuellement vue et sentie. Jésus dit ce qu'il a conscience d'être, ce qu'il voit, ce qu'il sent ; en parlant du Dieu inaccessible et des choses divines, il donne l'impression qu'il se meut dans son domaine propre. Ce que les Juifs considèrent comme des prétentions insupportables et blasphématoires pour un homme si grand qu'il soit, il se l'attribue de la façon la plus naturelle. Personne n'a parlé du Père comme il en parle, et

il le fait en se mettant seul dans une catégorie à part du reste des hommes. On voit qu'en parlant des *cælestia* (JOAN., III, 12), des *profunda Dei* (I Cor., II, 10), il le fait comme le Fils unique de Dieu qui, au moment même où il parle aux hommes, reste dans le sein du Père : *Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* (JOAN., I, 18). Cet accent inimitable, saint Jean l'a saisi, l'a rendu, parce que, témoin fidèle, il ne fait que redire ce qu'il a entendu.

Ce n'est pas ainsi que ces vérités divines se présentent dans l'enseignement de saint Paul ; quand il parle du Fils de Dieu, de ses relations avec le Père, avec l'Esprit, ce ne sont pas des réalités qu'il expérimente, mais elles viennent dans sa prédication comme des vérités de foi ; aussi la forme est-elle déjà plus abstraite.

D'autre part la révélation des choses intimes de Dieu, des *cælestia*, ne paraît pas, dans le quatrième Évangile, former l'enseignement ordinaire, habituel du Christ. Elle ne vient qu'à certains intervalles, à un nombre assez limité d'occasions. Et souvent ces révélations sont enveloppées dans un symbole, symbole non prémédité, mais tiré des circonstances, par exemple, des rites de fêtes juives auxquelles Jésus assiste. Elles sont, comme elles devaient l'être dans la réalité, entourées de précautions, pour

ne point heurter trop brusquement l'état des esprits de ce milieu juif palestinien et éviter avant son heure les dernières violences de ses ennemis qui ne cherchent qu'à le surprendre dans ses paroles. Il n'y a pas l'ombre de ces précautions, de cette réserve dans les épîtres de saint Paul; l'affirmation de l'Apôtre est nette, catégorique. Ce qu'il prêche, ce qu'il n'a besoin souvent que de rappeler en quelques mots, est pleinement accepté des fidèles.

La manière dont la divinité du Christ se trouve affirmée dans saint Jean se présente donc d'une façon plus originale, avec un cachet plus ancien, plus primitif que dans saint Paul. Pour apporter de telles affirmations saint Jean n'avait donc pas besoin d'attendre la fin du siècle. Ce sont les circonstances qui l'ont enfin amené à écrire, mais son témoignage prêché est antérieur aux Épîtres.

La première partie du programme de saint Jean était de prouver que Jésus est le Fils de Dieu, la seconde, conséquence de la première, *ut credentes vitam habeatis in nomine ejus*, est développée concurremment. Le fruit de la foi en Jésus, Messie, Fils de Dieu, est donc la vie.

Les synoptiques, avons-nous vu, se résument dans un enseignement parallèle, mais à un étage inférieur. Ils se tiennent à terre de chaussée

et ne pénètrent point dans la chambre haute des mystères, bien qu'ils la laissent parfois entrevoir. Ils montrent en Jésus l'envoyé de Dieu, et son œuvre est la fondation du royaume de Dieu, qui a son expression visible dans l'Église. Ce n'est pas qu'ils ne laissent parfois apercevoir des qualités transcendantes dans cet envoyé divin, ni qu'ils ignorent absolument l'aspect moins extérieur des choses, le côté plus intime du royaume. Pour eux, entrer dans le royaume, c'est entrer dans la vie (MATTH., XVIII, 9; MARC., IX, 43); obtenir le royaume, c'est la même chose qu'acquérir la vie éternelle (MATTH., XIX, 16; MARC., X, 17; LUC., X, 25; XVIII, 18-30).

Mais ils ne touchent cet aspect qu'en passant, sans y insister comme lorsqu'ils parlent du royaume. Et même en se servant du terme de vie, ils n'en définissent point le contenu, ils n'en dévoilent pas le sens profond, si bien que les auditeurs de la catéchèse, au premier abord, pouvaient bien n'y voir que l'ensemble des biens composant le bonheur parfait, avant d'avoir reçu une instruction spéciale leur ouvrant la vraie signification de ces mystères.

C'est le côté plus intime et transcendant de cette notion de la vie qu'entend saint Jean conformément au but de son Évangile. Il connaît le royaume, il y fait une allusion rapide (JOAN.,

III, 3) : les fidèles auxquels il s'adresse connaissent tous l'Évangile synoptique; il n'a donc pas à revenir sur la notion du royaume qui s'y trouve largement exposée. Son intention n'est pas de redire ce qu'ils ont dit; mais de s'élever à un enseignement des mystères qui suppose, comme base, leur instruction élémentaire. Comme son but est d'aller à l'intime des choses, il préfère l'expression *la vie, la vie éternelle* (JOAN., III, 16; IV, 14, 36; V, 21, 24, 29, 39; VI, 33, 64; X, 10, etc.).

D'après le témoignage même du Christ nous apprenons dans le quatrième Évangile que le Fils, comme le Père, a la vie en lui (VI, 26); qu'il est la vie (XIV, 6). Aussi sa parole est-elle parole de vie éternelle (VI, 64-69); il se donne lui-même en nourriture comme le vrai pain de vie (VI, 33, 35, 51); sa grâce est une source d'eau jaillissant en vie éternelle (IV, 10, 11, 14; VII, 38). Il est venu pour communiquer la vie (X, 10); il la donne au monde (VI, 33). Parce que lui seul est la vie, nécessité est donc de lui être uni pour la recevoir; sans lui on ne peut rien. Cette nécessité de demeurer en lui pour avoir la vie est mise en pleine lumière par la belle allégorie de la vigne (XVI, 11).

Dans les épîtres de saint Paul, où nous avons vu les allusions à la catéchèse se rencontrer avec l'enseignement plus élevé, nous trouvons assez

fréquemment le souvenir du royaume (*Rom.*, xiv, 17; *I Cor.*, iv, 20; vi, 9-10; xv, 50; *Gal.*, v, 21; *Ephes.*, v, 5; *Colos.*, i, 13; iv, 11; *I Thess.*, ii, 12; *II Thess.*, i, 5; *II Tim.*, iv, i, 18). Mais l'Apôtre se plaît davantage dans la mention de la vie, de la vie éternelle (*Rom.*, ii, 7; v, 17; vi, 22; viii, 2; *Gal.*, vi, 8; *Ephes.*, iv, 18; v, 20; *I Tim.*, vi, 19; *Tit.*, i, 2, etc.). S'il rappelle que la justification est dans la foi en Jésus-Christ et non pas dans les observances de la loi juive, enseignement qui se rattache à la catéchèse élémentaire, il s'élève vite à des considérations supérieures, qui supposent les notions transcendantes de la vie du Christ en nous. Pour lui la justification donne la vie (*Rom.*, v, 18, 21). Cette vie est une vie pour Dieu dans le Christ (*Rom.*, vi, 11; xiv, 8), une vie cachée en Jésus-Christ (*Col.*, iii, 3), une vie nouvelle (*Rom.*, vi, 4); vie de Dieu en nous (*Eph.*, iv, 18); vie du Christ en nous (*II Cor.*, iv, 11, 12; *Gal.*, ii, 20), si bien que le chrétien comme l'Apôtre peut dire : le Christ est ma vie (*Phil.*, i, 4).

L'Apôtre en tire les conséquences pratiques : la vie chrétienne est une union mystique, mais très réelle, avec le Christ; une communion à ses mystères, surtout à sa mort et à sa résurrection. Crucifiés et morts avec lui (*Gal.*, ii, 20; *Rom.*, vi, 6; *II Tim.*, ii, 11), nous sommes ensevelis avec lui (*Rom.*, vi, 4; *Col.*, ii, 12), nous

ressusciterons avec lui (*Ephes.*, II, 5; *Col.*, II, 13), et nous serons glorifiés avec lui, assis dans son trône, et régnant avec lui (*Rom.*, VIII, 17; *Eph.*, II, 6; *II Tim.*, II, 12).

Saint Paul revient fréquemment, soit par allusion rapide, soit par des leçons plus développées, sur la doctrine de l'incorporation au Christ. Nous sommes unis au Christ et vivons de sa vie, comme la branche est unie au cep et vit de sa sève (*Rom.*, VI, 5). C'est la même comparaison qu'au chapitre xv de saint Jean. Mais, pour exprimer la même idée, l'Apôtre préfère la comparaison du corps : la tête et les membres vivent de la même vie. Si l'image est différente, la doctrine est absolument la même. Saint Paul y revient sans cesse, on peut dire, dans toutes ses épîtres, mais à un point de vue pratique (*Col.*, II, 18, 19).

Si le chrétien est membre du Christ, l'ensemble des chrétiens, ou l'Église, forme le corps mystique du Christ. Saint Paul affectionne cette image pour recommander aux fidèles l'union et le désintéressement. On la trouve particulièrement développée dans son épître aux Éphésiens (IV, 11-16), pour montrer la part que les fidèles, surtout ceux qui ont un ministère à remplir, doivent prendre pour l'accroissement du corps mystique du Christ¹. Il ne faut pas voir

1. Malgré une première apparence, l'apôtre ne développe qu'une seule image, celle des membres unis et agissant pour

dans ces développements une simple comparaison pour marquer une union morale. Dans sa pensée il s'agit bien d'une union réelle, mais mystique. Comment parler de ces choses transcendantes, inaccessibles aux sens, sinon par des images?

On le voit, c'est bien la même doctrine de la vie en saint Jean et en saint Paul. S'il fallait les comparer au point de vue de la priorité : saint Jean donne surtout les principes, ou expose les choses d'une façon plus concrète ; saint Paul s'attache moins à exposer les principes, il les met aussitôt en œuvre sous forme d'applications diverses.

Après avoir comparé ce qu'on peut appeler l'essentiel de ces deux théologies, mon intention n'est pas de descendre à toutes les *particularités*. Il est bien évident, d'ailleurs, que toute la théologie du quatrième Évangile ne se retrouve pas dans saint Paul et réciproquement. Sans doute, saint Paul est moins complet en ce qui regarde les rôles respectifs des personnes divines et les rapports qui les unissent entre

l'accroissement du corps mystique. S'il emploie l'expression *œdificationem corporis*, ce n'est pas pour introduire une nouvelle image, c'est parce que *former un corps* se disait volontiers *bâtir un corps* (Cf. dans *Genèse*, II, 2, *bâdâh*, bâtir, former un corps). Tout en employant ce mot en passant, il n'a pas l'intention d'abandonner sa comparaison première de la formation et accroissement du corps.

elles. De même, il y a des nuances d'aspects entre saint Paul et saint Jean dans leur doctrine du Saint-Esprit. Saint Paul est surtout pratique dans ses épîtres : il s'arrête plus au rôle de l'Esprit-Saint, à son action qu'à sa personne¹. Comme l'Apôtre, dans ses épîtres, a insisté tout spécialement sur le mystère de la Rédemption, on doit s'attendre à trouver son enseignement sur ce point, avec des nuances d'idées, plus étendu que la théologie rédemptrice de saint Jean dans son Évangile². Mais quels que soient ces nuances et ces aspects divers, ils ne changent pas la conclusion avancée plus haut. Les témoignages de saint Jean dans son Évangile sur les dires du Christ rendent un son plus primitif que les enseignements des Épîtres.

Le *Prologue* ne se présente pas comme un témoignage du Christ. Il est l'œuvre de l'auteur et suppose un travail de réflexion sur les données contenues dans le corps de l'Évangile. Sans doute, sous la forme particulière que revêt cette préface, elle est contemporaine de la

1. On lira avec grand profit et intérêt le beau livre du P. J. LEBRETON, *Les Origines de la Trinité*, liv. III, c. III et VI.

2. On peut très utilement consulter l'étude très approfondie de M. J. RIVIÈRE, *Dogme de la Rédemption*, c. IV et V.

rédaction de l'Évangile, puisqu'elle le résume dans les idées fondamentales qui président à la composition de l'ouvrage : la Parole éternelle ou le Fils de Dieu, la lumière du monde, se révèle en face de l'incrédulité et de la foi qui vont grandissant parallèlement. Mais si l'on examine chaque donnée spéciale du *Prologue*, on reconnaît aisément qu'elle a dû se présenter à l'esprit de saint Jean bien avant le temps de la rédaction de son Évangile. A part l'expression de *Logos* et jusqu'à un certain point la participation à l'acte créateur¹, elles sont toutes tirées des paroles mêmes de Jésus-Christ dans cet Évangile. Si on ne veut pas faire remonter ce travail de réflexion aussi haut que le moment où, après la Pentecôte, il repassa dans son souvenir la vie du Maître bien-aimé, on ne saurait la retarder beaucoup, et en tout cas rien n'oblige d'attendre la fin du premier siècle, puisque trente ou quarante ans plus tôt, saint Paul enseignait les mêmes doctrines dans les Églises évangélisées par lui. Et cette partie de son enseignement était reçue dans toutes ces Églises, à

1. Si l'idée de création n'est pas exprimée dans l'Évangile, elle est cependant insinuée. Celui qui était l'objet de l'amour de Dieu avant la création du monde, celui qui affirme que tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi, et qui peut dire : *tant que le Père agit, j'agis aussi*, n'a pas dû rester étranger à l'acte créateur.

Éphèse comme ailleurs, sans soulever aucune réclamation ni opposition, comme l'avait fait au contraire, de la part des judaïsants, sa prédication de la justification sans les œuvres de la loi, mais par la foi en Jésus-Christ.

Que toutes les idées du prologue se retrouvent dans l'Évangile, il suffit d'indiquer en face de chacune de ces idées les passages correspondants.

La préexistence du Fils de Dieu avant le temps : I, 30; VI, 42; VIII, 58; XVII, 5. La distinction et union de Dieu le Père et du Fils de Dieu : III, 13; V, 30, 44; VI, 57; VIII, 14, 42; X, 29-38; XIII, 3; XIV, 10, 11 et 20; XVI, 15-28; XVII, 3. Dieu en essence : V, 44; VIII, 25; XI, 25; XVII, 3; XX, 28-31. — Lumière des hommes : III, 11; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 50; XIV, 6; XVIII, 37; et vie : IV, 10; V, 26; VI, 3, 33, 51; XI, 25; XIV, 6; XVII, 2; lumière de vie : VIII, 12; lumière non reçue par les hommes : III, 19, 21; V, 43; IX, 39; XII, 35, 46; à ceux qui l'ont reçu, elle donne la vie : III, 35; et tous reçoivent de sa plénitude : XIII, 3; XIV, 6; XVII, 11, 13.

Quant au *Logos*, il ne se présente nulle part dans les discours du Christ : il ne paraît que dans le prologue (deux fois), dans l'Apocalypse (XIX, 13), et dans la première Épître (I, 1)¹. Rien

1. On le lit maintenant dans saint Jean, v. 7. Mais ce

ne s'oppose à ce que ce terme n'ait fait son entrée dans la doctrine chrétienne que vers la fin du premier siècle. A l'époque de l'Apocalypse et du quatrième Évangile, peut-être un peu plus tôt, dans le milieu judéo-hellénique d'Asie Mineure, des philosophes spéculaient sans fin sur les relations de Dieu et du monde. Il leur paraissait inadmissible de mettre l'absolu en contact immédiat avec les êtres finis, avec la matière. Qu'ils se soient servis dans leurs spéculations du terme de *Logos*, en l'empruntant à Philon, ou bien directement à la Bible, c'est fort possible¹. Influencé par ce milieu, saint Jean a pu être amené à se servir de ce terme ; mais en s'en emparant, il en redresse et précise la signification. Il avait pu d'ailleurs être invité à l'employer, par le souvenir de la première page de la Genèse, où est mis en relief le rôle de la parole créatrice : l'allusion à l'*In principio* de la Genèse est évidente dans son prologue. A ce souvenir venait naturellement s'ajouter le rôle de la Sagesse éternelle dans la création du monde, d'après les livres sapientiaux (*Sap.*, xvi, 26 ; viii, 22-32). A la métaphysique antégnostique qui faisait déjà du créateur un inter-

verset est généralement tenu pour non authentique. Il ne paraît pas dans les manuscrits grecs avant le xv^e siècle.

1. Basilide et Valentin abusèrent plus tard de ce terme. IRÉN. *Adv. Hær.*, I, xxiv, 3.

médiaire entre l'absolu et la matière, saint Jean oppose ces enseignements éclairés par la révélation nouvelle. Il montre la préexistence éternelle, l'égalité et la distinction du Verbe, la vraie parole créatrice, la vraie sagesse, concourant avec Dieu à la création du monde. Il semble dire à ces novateurs : Ce *Logos* dont vous spéculiez sans le connaître, c'est la Parole divine qui au commencement a créé toutes choses, c'est la divine Sagesse qui a présidé au gouvernement des mondes. C'est ce *Logos*, égal à Dieu, qui a créé sans intermédiaire l'homme et la matière ; et ce Verbe éternel s'est fait chair ; le Fils de Dieu s'est fait homme.

Il importe de remarquer que ce terme de *Logos* n'est pas essentiel à son Évangile. Il n'est pas vrai de dire avec Baur, que les discours ne sont que l'évolution du *Logos* présentées sous ses divers aspects. Jamais ce terme ne reparaît en dehors du Prologue : ni ce mot, ni la participation à la création du monde¹ ne se trouvent dans les discours du Christ. C'est l'allusion à la Parole éternelle, à la Sagesse divine, qui ont amené saint Jean, dans son prologue, à parler de son rôle dans la création du monde. Ce qui est essentiel à l'Évangile

1. Voir p. 255.

c'est l'idée de Fils de Dieu, puisque, d'après saint Jean lui-même, son but est de montrer que Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu.

Pour exposer cette théologie (à part peut-être l'emploi du terme de *Logos*, amené plus tard par les circonstances), saint Jean n'avait pas besoin de cinquante années de réflexion. Saint Paul la donnait depuis longtemps dans ses Épîtres. Sans doute l'Apôtre ne se sert point du terme de *Logos*, propre à saint Jean. Mais à la place du *Logos*, de la Parole éternelle, il met la Sagesse divine, et développe, plus complètement encore que ne le fait saint Jean dans son prologue (1, 3), la part du Fils de Dieu dans la création du monde. « Nous n'avons, dit-il, qu'un Dieu, le Père, de qui sont toutes choses et nous sommes pour lui, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et nous sommes par lui » (I *Cor.*, VIII, 6). Dans l'Épître aux Colossiens (1, 15-17), il appelle le Christ, « l'image de Dieu, l'invisible », par allusion au livre de la Sagesse (VII, 26) et passant à la part prise par lui dans la création, il dit : « C'est en lui qu'ont été créées toutes choses, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre, les choses visibles et les invisibles... tout par lui et pour lui a été créé. Et lui, il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. » Le Fils de Dieu, Verbe, Parole divine, dans saint

Jean, a donc le même rôle dans la création du monde que le Fils de Dieu, Sagesse éternelle, dans saint Paul.

Et de même que saint Jean nous dit que ce Verbe éternel, créateur, s'est fait chair (I, 14), saint Paul dans cette Épître aux Colossiens (II, 9) exprime la même idée, d'une façon équivalente mais moins concise : « En lui habite la plénitude de la divinité *corporellement*. » Il dira également dans son Épître aux Philippiens (II, 6) : *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. En se faisant homme, le Fils de Dieu est devenu la manifestation visible du Dieu invisible (I Tim. VI, 16; *Colos.*, I, 15). Ainsi saint Jean termine son Prologue par une semblable déclaration : « Dieu personne ne le vit jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père c'est lui qui l'a fait connaître. »

Rien ne s'oppose donc à ce que les témoignages contenus dans le quatrième Évangile et la doctrine exposée dans le Prologue (abstraction faite du *Logos*) n'aient été connus des fidèles à l'époque même où saint Paul écrivait ses Épîtres. Cet enseignement serait donc contemporain de celui qui est donné dans les synoptiques. La différence profonde qui distingue pour la doctrine les trois premiers Évangiles du

quatrième a donc sa raison, non dans l'intervalle de temps qui sépare leur rédaction et dans le progrès de la pensée chrétienne à la fin du I^{er} siècle, mais, comme pour les faits, dans le dessein différent qui a présidé à leur composition. Les uns n'ont voulu recueillir que la catéchèse élémentaire ; l'autre superpose à ce premier enseignement une doctrine plus élevée. Tous veulent présenter le témoignage du Christ, mais les uns s'arrêtent aux *terrena*, l'autre se restreint aux *cælestia*.

Contre cette conclusion on renouvellera sans doute l'objection souvent formulée. Si les discours des synoptiques sont authentiques, les discours du quatrième Évangile ne sauraient l'être ; car ils sont trop différents de pensées et de méthode. « Si Jésus parlait comme le veut Matthieu il n'a pu parler comme le veut Jean », décidait Renan avec assurance. Autant les discours des synoptiques sont simples, faciles à saisir, à la portée de tous ; autant les discours du quatrième Évangile sont obscurs, énigmatiques, planant toujours dans des régions supérieures, inaccessibles à l'entendement du vulgaire. Telle est l'objection qu'on ne cesse de présenter. Elle a été souvent résolue et d'une façon très satisfaisante¹, nous pouvons nous

1. M. LEPIN. *La Valeur historique du IV^e évangile*, I, *Les Discours*, c. 11

Jean, a donc le même rôle dans la création du monde que le Fils de Dieu, Sagesse éternelle dans saint Paul.

Et de même que saint Jean nous dit que le Verbe éternel, créateur, s'est fait chair (I, 14), saint Paul dans cette Épître aux Colossiens (II, 9) exprime la même idée, d'une façon équivalente mais moins concise : « En lui habite la plénitude de la divinité *corporellement*. » Il dit également dans son Épître aux Philippiciens (II, 6) : *Cum in forma Dei esset, non rapinatus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. En se faisant homme, le Fils de Dieu est devenu la manifestation visible du Dieu invisible (I Tim. VI, 16; *Colos.*, I, 15). Ainsi saint Jean termine son Prologue par une semblable déclaration : « Dieu personne ne le vit jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père c'est lui qui l'a fait connaître. »

Rien ne s'oppose donc à ce que les témoignages contenus dans le quatrième Évangile et la doctrine exposée dans le Prologue (abstraction faite du *Logos*) n'aient été connus des fidèles à l'époque même où saint Paul écrivait ses Épîtres. Cet enseignement serait donc contemporain de celui qui est donné dans les synoptiques. La différence profonde qui distingue pour la doctrine les trois premiers Évangiles d

quatrième a donc sa raison, non dans l'intervalle de temps qui sépare leur rédaction et dans le progrès de la pensée chrétienne à la fin du I^{er} siècle, mais, comme pour les faits, dans le dessein différent qui a présidé à leur composition. Les uns n'ont voulu recueillir que la catéchèse élémentaire ; l'autre superpose à ce premier enseignement une doctrine plus élevée. Tous veulent présenter le témoignage du Christ, mais les uns s'arrêtent aux *terrena*, l'autre se restreint aux *cælestia*.

Contre cette conclusion on renouvellera sans doute l'objection souvent formulée. Si les discours des synoptiques sont authentiques, les discours du quatrième Évangile ne sauraient l'être ; car ils sont trop différents de pensées et de méthode. « Si Jésus parlait comme le veut Matthieu il n'a pu parler comme le veut Jean », décidait Renan avec assurance. Autant les discours des synoptiques sont simples, faciles à saisir, à la portée de tous ; autant les discours du quatrième Évangile sont obscurs, énigmatiques, planant toujours dans des régions supérieures, inaccessibles à l'entendement du vulgaire. Telle est l'objection qu'on ne cesse de présenter. Elle a été souvent résolue et d'une façon très satisfaisante¹, nous pouvons nous

1. M. LEPIN. *La Valeur historique du IV^e évangile*, I, *Les Discours*, c. 11

contenter de quelques réflexions qui suffisent à résoudre la difficulté.

En regardant comme authentiques les discours des synoptiques et ceux du quatrième Évangile, on ne prétend nullement que ces deux façons de parler soient la manière ordinaire du Christ : il y aurait bien là, en effet, quelque contradiction. Mais ce n'est point ce que supposent et saint Jean et les synoptiques : ils s'accordent à nous donner l'une comme la façon ordinaire, l'autre comme plus rare, sans être à proprement parler exceptionnelle. Une même personne ne saurait-elle avoir un double mode d'enseignement, l'un plus simple, plus populaire, l'autre plus relevé, plus difficile à saisir de prime abord, lorsque la différence tient surtout à la nature des choses enseignées?

Nous avons remarqué plus haut¹ que le Sauveur lui-même fait allusion à ce double enseignement des *terrena* et des *cælestia* (JOAN., III, 12). Les synoptiques, qui contiennent la prédication ordinaire du Christ, ont relevé cependant, du moins saint Matthieu (XI, 25-27) et saint Luc (X, 21-22), un exemple de l'autre enseignement : c'est une sentence de saveur tout à fait johannique.

Saint Jean ne prétend pas davantage que les

1. Voir p. 20-22.

discours transcendants qu'il met dans la bouche de Jésus soient la manière ordinaire de son enseignement : dans son récit ils ne se rencontrent que dans une douzaine de circonstances. Ce qui fait la différence de ton général de son Évangile, c'est qu'au lieu de disperser ce genre de discours au milieu d'un enseignement élémentaire semblable à celui des synoptiques, il suppose nos premiers évangiles bien connus des fidèles, ne reprend pas ce qu'ils ont dit, sauf en quelques rares exceptions et pour des raisons spéciales, et se contente pour son but particulier de faire son choix à peu près exclusif dans la doctrine transcendante.

Les circonstances diverses, pourtant assez limitées, où saint Jean prête ce langage au divin Maître, supposent une façon d'agir plus vraisemblable que le *punctum unicum* des synoptiques. Dans son récit la pluralité est plus dans la réalité de l'histoire que la réserve par trop parcimonieuse des premiers Évangiles. D'après ceux-ci le Sauveur a parlé au moins une fois ce langage transcendant : mais s'il l'a fait une fois, il n'est pas croyable qu'il s'en soit tenu là¹. Cette seule manifestation de sa vie

1. On reconnaît aussi quelque trace de ce langage transcendant et de ce style particulier dans LUC., IV, 43 et MARC., I, 38; *c'est pour cela que je suis envoyé, c'est pour cela que je suis sorti*; ces expressions marquent non la sortie matinale

intime n'était pas suffisante pour être comprise, tandis que les différentes occasions citées par saint Jean, sans franchir les bornes d'une certaine réserve, commandée par les circonstances, offrent un ensemble de données transcendantes formant un tout doctrinal.

Qu'on ne vienne pas alléguer non plus contre l'authenticité de ces discours johanniques qu'ils ont une obscurité qu'on ne rencontre pas dans les instructions des synoptiques. Ce reproche ne va pas du reste sans exagération. Les synoptiques ont bien, eux aussi, leurs endroits mystérieux : il s'y rencontre des paroles qui n'ont point été d'abord comprises des auditeurs, et même des Apôtres : témoin les paraboles du royaume de Dieu réunies par saint Matthieu dans son chapitre XIII. La foule ne saisit ni le sens ni la portée des comparaisons de la semence, de l'ivraie, etc. Le divin Maître est obligé d'en donner la clef à ses apôtres : *Vobis datum est nosse mysteria regni cælorum, illis autem non est datum* (XIII, 11). D'autre part, tout ne se présente pas avec ce caractère mystérieux dans les pages du quatrième Évangile :

de Jésus, mais sa mission divine. Elles rappellent l'*exivi a Patre*, ou le *misit me Pater* du quatrième Évangile. La transcendence de Jésus-Christ, son identification avec la Sagesse divine est insinuée dans MATTH., XXIII, 34-36 et LUC., XI, 49-51.

ni le miracle de Cana, ni celui de l'aveugle-né, ni la parabole-allégorie du bon pasteur n'offrent de ces paroles énigmatiques et difficiles à pénétrer.

L'obscurité qui enveloppe certains discours johanniques tient à la nature même des choses enseignées : elle leur est forcément inhérente. Les *profunda Dei*, vie intime de Dieu, vie qu'il communique aux hommes, ne sauraient ne pas avoir leur aspect mystérieux : ni les sens, ni les lumières de la raison n'atteignent ces vérités absolument transcendantes. Mystères, elles ne peuvent que rester mystérieuses dans leur fond : quelles que soient les lumières que la raison essaie d'y projeter.

Cependant il fallait que ces vérités transcendantes, qui forment le caractère spécifique de la révélation chrétienne, fussent dites, et par celui-là seul qui les connaît et qui en est le témoin : *Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*. Sans en comprendre toute la portée, les auditeurs ont suffisamment saisi ce que le Christ avait dit, et l'ont retenu : il n'était pas nécessaire que de prime abord ces vérités fussent parfaitement approfondies. Il ne leur a point échappé que Jésus se faisait vraiment Dieu, Fils de Dieu, qu'il s'arrogeait l'égalité avec Dieu, les pouvoirs divins. Dans le discours sur le pain de vie, les Juifs ont bien compris qu'il

s'agissait de la chair du Christ et qu'elle leur était proposée comme un aliment de vie éternelle et de résurrection, et c'est pour cela qu'ils se sont écriés : *Durus est hic sermo!* Si dans la conversation avec la Samaritaine, où le Sauveur part de l'eau du puits de Jacob pour s'élever à une réalité supérieure, elle ne saisit pas bien le vrai sens de l'eau vive qui lui est promise en échange, sa curiosité est éveillée, puis bientôt sa conscience, et elle reconnaît en Jésus un prophète, le Messie. C'est tout ce que le divin Maître se proposait sur l'heure.

Il n'est pas un philosophe, un chef d'école, qui a besoin de clairement expliquer à ses disciples toute sa pensée : car, une fois mort, il ne pourra plus rien pour elle. Pour le divin Maître, il veut avant tout qu'on le croie, qu'on croie à sa parole ; et cette parole, l'Esprit de Dieu qu'il promet à son Église lui en donnera toujours l'intelligence *in tempore opportuno*.

Il faut dire aussi que ce qui contribue en partie à l'obscurité et à la difficulté de plusieurs de ces discours, c'est que saint Jean ne nous en a conservé qu'un résumé. L'entretien de Notre-Seigneur avec Nicodème, que l'évangéliste nous donne en abrégé dans son chapitre III, occupa en réalité une bonne partie de la nuit ; et ce qu'il nous en conserve ne demande pas cinq minutes de lecture. Pour abréger en de telles

proportions, le narrateur a dû nécessairement négliger beaucoup d'idées secondaires, omettre les transitions et ne prendre que le sommet des choses. Rien d'étonnant à ce que la suite et l'enchaînement des idées ne se révèlent pas de prime abord et demandent, pour être bien saisis, même par les initiés à sa doctrine, une assez grande force d'attention et de réflexion.

C'est aussi à cette condensation que, dans le quatrième Évangile, les discours de Notre-Seigneur, ceux de Jean-Baptiste et les propres réflexions du narrateur doivent de revêtir une certaine teinte uniforme. N'oublions pas que l'évangéliste transpose en grec des discours tenus en araméen; et qu'il ne les rend pas tels quels, mais qu'il les abrège. Or comment un narrateur qui résume brièvement ne donnerait-il pas un certain cachet personnel à son œuvre? Pour de tels résumés, un auteur moderne emploierait de préférence le style indirect. Mais, selon les habitudes des temps anciens, bien que toutes les paroles ne soient pas les expressions mêmes dont le Sauveur s'est servi, l'évangéliste présente le tout sous la forme de discours direct. Ce n'est pas à dire qu'en rendant fidèlement la pensée, certaines paroles plus marquantes de chaque discours n'aient pas été conservées. À travers le style de l'évangéliste, qu'on peut regarder à certains égards comme personnel,

apparaissent des sentences, des paroles qui sonnent bien le timbre même de la voix du Maître. Du reste si le disciple bien-aimé s'est formé à une école, c'est bien à celle de son divin Maître ; et il en a retenu la manière, le style.

Les discours des synoptiques sont, eux aussi, des résumés ; on ne fait pas de difficulté d'y reconnaître cependant l'accent authentique de Jésus¹. C'est l'accent habituel des *terrena*. De son côté saint Jean nous conserve, également en résumés, des discours d'un autre caractère, qui nous révèlent l'accent, aussi authentique, des *cælestia*.

On a appelé *mystique* le ton particulier de ces discours. Ce ton tient en partie à la nature même des choses dites, vérités absolument transcendantes, invérifiables à la raison, et en partie à la façon dont elles sont transmises non pas sous une forme abstraite, mais concrète, comme un témoignage de choses directement perçues et senties. Ces déclarations de Jésus sur son Père, sur ses relations avec lui, sur la vie éternelle, ne se présentent point en effet comme des déductions de principes rationnels abstraits, mais comme une série de perceptions des choses invisibles. Les petites

1. Cf. dans P. BATIFFOL, *Orpheus et l'Évangile*, le chapitre intitulé : L'authenticité des discours de Jésus.

phrases de son discours se suivent comme autant d'expériences, et traduisent au fur et à mesure ce qu'il voit et sent des *cælestia*. Avec quel accent le divin Maître parle de son Père et des choses divines ! La contemplation de ces mystères jetterait un simple prophète dans l'extase ; pour lui, il se meut en toute liberté dans son domaine. Quand il les rend dans un langage humain, il reste dans sa voix un accent de la joie, de l'adoration, de l'amour qu'il en a ressenti. Le fameux *Logion*, que nous ont conservé saint Matthieu et saint Luc, garde quelque chose de cette émotion. Le ton est absolument le même dans plusieurs des discours du quatrième Évangile¹. Ce n'est évidemment pas saint Jean qui a communiqué cet accent à ce passage des synoptiques ; si on le retrouve dans les discours qu'il rapporte, il ne lui est donc pas personnel : c'est l'accent même du Christ parlant des *cælestia*. Le disciple bien-aimé a retenu cet accent particulier et l'a fidèlement rendu².

Ces considérations diverses suffisent à mon-

1. Cf. LUC., x, 21-23 et JOAN., III, 12-17 ; V, 19-30 ; VI, 35-40, 48-59 ; VII, 37-38 ; VIII, 12 ; les discours après la Cène, XIV-XVI, et la prière sacerdotale, XVII.

2. La pensée et le style johanniques se retrouvent un peu en quelques autres endroits des synoptiques. Voir p. 263, note 1. On peut citer encore MATTH., xv, 13 : *Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus cælestis, eradicabitur*. Cf. JOAN., xv, 2.

trer qu'il n'y a pas opposition irréductible entre les synoptiques et saint Jean, au point de vue des doctrines. Il y a simplement différence de degré; la doctrine des premiers et celle du quatrième Évangile s'harmonisent comme deux choses qui se complètent l'une l'autre.

De tout ce travail il résulte que les faits et les discours du Christ ont été rapportés, selon un dessein différent, par les synoptiques et par saint Jean. Les trois premiers évangiles n'ont pas eu l'intention de tout dire : ils n'ont voulu que fixer par écrit la catéchèse primitive, limitée volontairement pour le nombre des faits et pour la portée des doctrines.

Ils ont religieusement gardé le plan quadripartite de cette catéchèse, si simple et si commode pour un enseignement populaire. Nous avons vu combien l'intelligence de ce plan est utile pour comprendre la composition des synoptiques et leurs divergences avec le quatrième Évangile. Il nous explique pourquoi les synoptiques se taisent sur les divers voyages à Jérusalem, mentionnés par saint Jean; il nous permet de comprendre la position de certains faits qui paraissaient défier tout ordre chronologique et de les ranger à leur véritable place, comme le fait des vendeurs chassés du temple, et les trois voyages racontés par saint Luc.

En comparant les synoptiques avec le quatrième Évangile, au plan si différent, leur contenu s'est éclairé mutuellement, des contradictions apparentes se sont expliquées et les années du ministère public de Jésus-Christ nous ont présenté un développement plus normal. Ce n'est pas qu'on puisse arriver à déterminer une place et une date pour tous les faits ou miracles, pour toutes les paroles du Sauveur : il en reste un certain nombre en suspens, par exemple en saint Matthieu : ix, 27-33 ; xx, 1-16 ; xxii, 1-14 et xxv, 14-46, faute de données fournies par les évangélistes, qui n'ayant point nos préoccupations de précision historique, ont suivi plus d'une fois un ordre purement logique sans laisser dans le récit rien qui permette de fixer la véritable place. Saint Luc cependant nous fournit le moyen de remettre en leur vrai contexte les additions qui entrent à titre de complément dans les grands discours du premier Évangile¹.

Nous avons vu aussi comment s'explique la différence si profonde des discours du Sauveur dans les synoptiques et dans saint Jean. A côté de l'évangile élémentaire, il s'en prêchait un autre qui s'appuyait sur celui-ci et dont le dessein était plus élevé. De ce trésor de vérités

1. On le verra plus loin dans une étude séparée, p. 274-300.

supérieures, les Épîtres de saint Paul en constatent l'existence contemporaine de la catéchèse élémentaire) saint Jean a tiré son Évangile de Jésus, Messie, Fils de Dieu, dont le plan et la doctrine diffèrent des synoptiques. Nous avons montré comment ces deux plans se superposent sans se contredire et s'harmonisent très bien et pour les faits et pour les discours.

Quelques procédés littéraires de saint Matthieu¹

On connaît le but du premier évangéliste : montrer que Jésus est bien le Messie annoncé par les prophètes, qu'il a fondé le royaume promis au vrai Israël, et que, s'il n'a pas été reconnu par la majeure partie de la nation et par ses chefs, c'est qu'obstinément renfermés dans leurs préjugés et leur infidélité aux avances divines ils se sont exclus eux-mêmes de ce royaume, en laissant la place aux Gentils empressés d'y entrer. Pour développer cette thèse, et dans le milieu même où s'étaient passés les événements, il n'était pas besoin d'insister sur le détail des faits et sur leur enchaînement réel, ni de les replacer exactement dans les temps et les lieux de leur accomplissement. La plupart des premiers auditeurs de la parole apostolique, à Jérusalem et dans la Palestine, n'avaient-ils pas

1. Nous donnons ici en appendice deux articles parus dans la *Revue Biblique*, en janvier et en juillet 1916, qui serviront à compléter et à expliquer plusieurs des idées émises dans le cours de ce volume.

été témoins de ces faits qui avaient eu un si grand retentissement par tout le pays? Dans un tel milieu, il importait davantage pour un Évangile, écho fidèle de la première prédication, de présenter de préférence les enseignements du Maître, et, afin d'en mieux faire saisir la portée, de les réunir sous certaines idées principales, sans trop se préoccuper des circonstances particulières de toutes les paroles.

Cette absence de préoccupation vraiment historique se révèle au premier abord dans les grands discours et dans le groupement des faits miraculeux. Elle se révèle aussi dans certains procédés de composition sur lesquels nous voudrions nous arrêter. Prenons d'abord les discours qui forment une des parties les plus importantes du premier Évangile.

I

On ne peut lire le premier Évangile sans remarquer cinq grandes instructions qui forment comme cinq chapitres de la doctrine du Royaume de Dieu : l'esprit du nouveau royaume et sa justice (ch. v-vii), l'apostolat de ce royaume (ix, 35-xi, 1), la description du royaume lui-même dans ses origines, ses conditions et ses progrès (ch. xiii), les relations des membres du nouveau royaume (ch. xviii), enfin la consommation du royaume et la fin de toutes choses

(ch. xxiv-xxv). Nous voudrions étudier particulièrement ces grands discours, pour en montrer le procédé de composition.

Chacun de ces discours est placé par l'évangéliste dans une situation déterminée : le lieu, les auditeurs sont indiqués. Chacun aussi se termine par une formule semblable :

Ch. vii, 28 : *Et il arriva, lorsqu'il eut achevé ces paroles, que les foules étaient dans l'admiration de sa doctrine.*

Ch. xi, 1 : *Et il arriva, lorsqu'il eut achevé d'instruire ses disciples, qu'il partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes.*

Ch. xiii, 53 : *Et il arriva, lorsqu'il eut achevé ces paraboles, qu'il partit de là.*

Ch. xix, 1 : *Et il arriva, lorsqu'il eut achevé ces paroles, que Jésus sortit de la Galilée.*

Ch. xxvi, 1 : *Et il arriva, lorsqu'il eut achevé toutes ces paroles, que Jésus dit à ses disciples.*

Il y a lieu de remarquer cette expression tout à fait hébraïque : *et il arriva lorsqu'il eut achevé* καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν. Chose curieuse, elle ne se trouve que dans le premier Évangile, et seulement à la fin de ces cinq grands discours. On croit entendre une formule adoptée par les premiers prédicateurs de l'Évangile à Jérusalem, pour terminer les grandes instructions qui résumaient, à l'usage de la catéchèse élémentaire, les principaux enseignements du Christ.

Quant à ces discours en eux-mêmes, ils sont tous construits suivant le même procédé : à un fond principal, qui forme l'essentiel et se rapporte à une situation déterminée, sont ajoutés d'autres éléments tirés d'enseignements du Maître, donnés en des temps et des lieux différents, mais se laissant plus ou moins étroitement rattacher par l'analogie des idées.

Sans doute plus d'un commentateur se refuse à admettre ce caractère composite des grands discours dans le premier Évangile. Pour ces exégètes, saint Matthieu, en qualité de témoin, pouvait mieux connaître ce qui avait été dit par le Christ dans ces diverses circonstances, et, s'il donne plus de choses que les autres synoptiques qui n'ont pas entendu le Christ, c'est qu'en réalité ces développements particuliers, plus fidèlement retenus par lui, ont fait partie de ces discours mêmes. Observation peu démonstrative : car il n'est pas interdit à un témoin de préférer un ordre logique, et, pour donner un ensemble plus complet sur un point de doctrine, de réunir des paroles prononcées en des temps divers. Du reste le contenu du premier évangile ne se présente point en général comme le témoignage direct et particulier d'un témoin; il paraît plutôt impersonnel, comme la fixation par écrit de la première prédication *des apôtres* à Jérusalem.

Ce n'est pas qu'on doive regarder ces cinq instructions du premier Évangile comme une

sorte de marqueterie, une simple compilation, par laquelle saint Matthieu, de plusieurs paroles de Notre-Seigneur, aurait composé lui-même un discours. Non, le discours a été réellement prononcé dans la circonstance indiquée, mais à son organisme primitif la catéchèse de Jérusalem ou l'évangéliste, afin de présenter un ensemble plus complet, ont ajouté quelques compléments provenant d'autres allocutions.

Tout le monde reconnaît que les miracles des chapitres viii et ix ne sont pas groupés selon l'ordre chronologique : les écrits de saint Luc prouvent que ces miracles doivent être placés à des époques diverses de la vie de Jésus-Christ. Saint Matthieu a donc eu, en les groupant ainsi, un dessein didactique, conforme à l'intention générale de son Évangile. S'il en est ainsi pour le groupement des faits, quelle difficulté plus grande y aurait-il à reconnaître dans les discours quelques additions introduites à titre de complément ?

Ces additions se reconnaissent en ce que le lien qui les rattache au discours principal est assez lâche et que nous rencontrons dans saint Luc ces mêmes fragments placés, non pas dans les cinq grandes instructions que nous trouvons chez lui également, mais dans un autre contexte, qui explique d'une manière beaucoup plus satisfaisante la portée des paroles et l'emploi des images et des expressions.

Qu'on ne vienne pas dire que Notre-Seigneur

a pu reprendre plusieurs fois les mêmes enseignements et les donner d'abord dans la circonstance marquée par saint Matthieu et ensuite de la manière que rapporte S. Luc. Il est vrai que certaines sentences ont dû revenir plusieurs fois dans la prédication du divin Maître : l'expression de ces maximes ne comporte pas beaucoup de variété, et elles se présentent naturellement et intentionnellement sous la même forme, par exemple : *Qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur* (LUC., XIV, 11 ; XVIII, 14 ; MATTH., XXIII, 12), ou encore cette locution proverbiale : « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais on la met sur le candélabre, afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. » Sans doute aussi des enseignements assez développés ont dû être plus d'une fois repris : car le divin Maître savait bien que la répétition est une excellente méthode d'éducation. Mais il n'en était pas réduit à redire ces enseignements toujours de la même façon, avec les mêmes images ; il devait les reprendre sous les formes les plus variées. Ce n'est pas d'une bonne exégèse de lui faire répéter mot à mot une leçon ou de lui faire improviser plusieurs fois, absolument de la même façon, le même discours. Il est plus naturel de chercher la cause de ces répétitions dans les procédés différents des deux évangélistes, qui suivent, celui-ci, un dessein didactique, celui-là, un plan plus historique.

En étudiant ces cinq grandes instructions du premier Évangile nous chercherons non pas à en faire un commentaire suivi, mais simplement à montrer que les additions de saint Matthieu ne se rattachent pas très étroitement au fond du discours et qu'elles trouvent dans le contexte de saint Luc une explication plus satisfaisante et plus naturelle.

1^o *Le sermon sur la montagne.* — Quand on lit attentivement le sermon sur la Montagne, donné par saint Matthieu (v-vii) et qu'on le compare avec le discours parallèle du troisième Évangile, on y remarque trois éléments combinés. Une partie des enseignements est présentée en opposition avec les doctrines et les exemples des pharisiens; mêlée à cette partie s'en trouve une autre, indépendante de cette relation et plus positive, sur la charité. Elle est conservée dans le discours de saint Luc, tandis que la première en est exclue. Au milieu de ces éléments, qui répondent bien au plan et au but du discours dans saint Matthieu, sont intercalés d'autres éléments, qui n'ont qu'un lien assez lâche avec les premiers et que saint Luc place tous dans un autre contexte.

En laissant de côté ces additions à l'organisme primitif du sermon, le plan de ce discours apparaît nettement tracé. Les Béatitudes forment l'exorde : c'est une invitation faite à ceux sur qui Jésus compte principalement pour

former le royaume de Dieu qu'il vient établir. Il s'adresse à des gens d'humble condition, pauvres, vivant au jour le jour de leur travail, souvent méprisés, affligés, exposés à mille injustices de la part des puissants du monde, et d'autre part âmes avides de l'entendre et de recevoir ses enseignements. Vous êtes, leur dit-il dans ces Béatitudes, vous êtes dans les meilleures conditions pour entrer dans le royaume nouveau ; il est fait pour vous (MATTH., v, 3-12).

Après cet appel, le divin Maître, répondant en quelques mots à l'objection qu'avait dû faire déjà plus d'un pharisien, assure qu'il n'est pas venu abroger la loi, mais l'accomplir, la conduire à sa perfection (MATTH., v, 17-19).

Il aborde alors son sujet, qui se ramène à ces trois pensées, formulées en tête de chacun des points :

1° Je vous dis que si votre justice (conduite morale) n'est pas plus excellente que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (v, 20).

2° Gardez-vous de faire vos œuvres de justice devant les hommes pour en être vus : autrement vous n'aurez pas de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux (vi, 1).

3° Ne jugez point, afin que vous ne soyez pas jugés vous-mêmes (MATTH., vii, 1).

Au premier point, pour montrer comment ses disciples doivent être plus parfaits que les

scribes et les pharisiens, Jésus choisit plusieurs exemples tirés des commandements de la loi mosaïque : 1° du sixième précepte de l'Exode (xx) sur l'interdiction du meurtre (MATTH., v, 21-23); 2° du septième précepte sur l'interdiction de l'adultère (v, 27-32); 3° du troisième commandement relatif à la défense de prendre le nom de Dieu en vain (v, 33-37); 4° de la loi du talion (v, 38-42); 5° de l'amour du prochain (v, 43-47). Dans tous ces exemples le divin Maître défend le mal non seulement dans l'acte extérieur, mais jusqu'au désir et à la pensée. Il veut qu'on rende le bien pour le mal et qu'on aime même ses ennemis. Ces développements se terminent par une maxime qui sert de conclusion à cette première partie : être parfait comme le Père céleste.

Pour expliquer le second point, où il veut montrer qu'il ne faut pas agir pour être vu des hommes, comme font les pharisiens, il prend trois manifestations principales de la justice pharisaïque, l'aumône (vi, 2-4); la prière (vi, 5-6); le jeûne (vi, 16-18)

Le 3° point, plus court, se borne à montrer qu'il ne faut pas, comme les pharisiens, juger sévèrement le prochain, en négligeant de voir ses propres défauts (vii, 1-6), mais juger l'arbre à ses fruits (vii, 13-20).

Conclusion du discours (vii, 21-27). Il ne suffit pas d'entendre ses paroles, mais il faut les mettre en pratique : leçon qui est illustrée par

la comparaison de la maison bâtie sur le sable ou sur le roc.

En rapprochant de ce sermon sur la Montagne le discours parallèle de saint Luc, on y trouve un exorde semblable et une même péroraison. Quant au corps du discours, une faible partie, correspondant au premier Évangile, a été seulement conservée. Tout ce qui regarde l'opposition entre le formalisme de l'ancienne justice et la spiritualité de la nouvelle, ce qui marque l'antithèse entre la justice légale pharisaïque et la justice intérieure que Jésus réclame essentiellement dans le nouveau royaume, tout cela est exclu. C'est cependant ce qui a dû surtout faire le fond du discours de Notre-Seigneur en cette circonstance, et c'est ce que la catéchèse de Jérusalem et saint Matthieu, s'adressant à des Juifs, ont soigneusement conservé. Mais le but de saint Luc était différent : il conserve la catéchèse prêchée dans les Églises de saint Paul. Ce qui convenait dans le milieu palestinien n'est plus à propos dans ce nouveau milieu. On y parlait évidemment de l'esprit de la nouvelle loi, mais on n'avait qu'à faire de l'opposer à l'esprit pharisien. C'est intentionnellement que la partie du discours de Notre-Seigneur relative à cette antithèse est laissée de côté. On garde seulement tout ce qui est positif, c'est-à-dire ce qui se rapporte à la charité, qui est la loi de la nouvelle vie.

Si nous prenons maintenant les éléments

qui, n'ayant qu'un lien indirect avec le fond du sujet traité, ne paraissent pas avoir fait partie du discours prononcé par Notre-Seigneur, et ont été intercalés par la catéchèse de Jérusalem et par le premier évangéliste dans un but didactique, nous les retrouvons dans le troisième Évangile, mais en dehors de ce discours, dans des circonstances diverses et dans un contexte beaucoup plus satisfaisant.

Voici ces passages mis en regard :

MATTH., v, 13 = LUC., xiv, 34-35.

— v, 14-15 = — xi, 33.

— v, 25-26 = — xii, 58-59.

— vi, 7-15 = — xi, 1-4.

— vi, 19-21 = — xii, 33-34.

— vi, 22-23 = — x, 34-36.

— vi, 24 = — xvi, 13.

— vi, 25-34 = — xii, 22-31.

— vii, 7-11 = — xi, 5-13.

— vii, 13-14 = — xiii, 24.

Prenons quelques exemples qui nous feront voir combien le contexte de saint Luc est préférable, et son procédé conforme au dessein plus historique de son Évangile.

Au chapitre xi, l'évangéliste nous montre Notre-Seigneur en prière. Les disciples s'approchent et lui demandent une formule de prière, comme celle que Jean-Baptiste, qui venait de mourir, avait donnée à ses disciples. Le divin Maître, faisant droit à leur demande,

leur enseigne le *Pater*. Puis pour les encourager à prier, il leur montre ce que peut obtenir la prière instante, par la parabole de l'ami importun, qui au milieu de la nuit va chez son ami chercher le pain dont il a besoin et ne cesse de frapper à la porte et de demander jusqu'à ce qu'il ait obtenu l'objet de sa demande. Ainsi, conclut Notre-Seigneur : *Demandez et il vous sera donné; cherchez et vous trouverez; frappez et on vous ouvrira*. A plus forte raison la prière instante obtiendra-t-elle de Dieu, qui est meilleur père que tous ceux de la terre (Luc., xi, 1-13). Cet enseignement sur la prière forme un tout bien suivi. La demande des apôtres amène la formule de prière : c'est ainsi qu'il convient de prier; mais il faut demander avec instance : leçon illustrée par une parabole, dont la conclusion pratique est exprimée dans une formule tirée de la parabole elle-même.

Tout autre est le procédé de saint Matthieu. Cet enseignement sur la prière est coupé en deux fragments, rattachés à deux endroits différents de son sermon. Le premier fragment est rattaché à la seconde partie, et le second est placé dans la troisième, sans aucun lien avec ce qui précède.

Le second point du sermon sur la Montagne développe cette idée : ne point faire le bien pour être vu des hommes. Trois exemples sont choisis parmi les manifestations les plus ordinaires de la piété pharisaïque : l'aumône, la

prière, le jeûne. Il ne faut pas prier comme les hypocrites qui ne cherchent qu'à se faire voir dans l'attitude de la prière, mais prier plutôt dans le secret. On reconnaîtra sans peine que les versets suivants (vi, 7-15) sur la multiplicité des paroles dans la prière à l'exemple des païens, et sur la formule de prière enseignée par le divin Maître, ne rentrent pas précisément dans l'objet traité en ce point. D'autre part on ne s'expliquerait pas la demande faite par les disciples d'une formule de prière dans les circonstances que rapporte saint Luc, si déjà le Sauveur avait sur la Montagne enseigné le *Pater*. Qu'on ne dise pas que les disciples du récit de saint Luc sont différents des disciples qui ont entendu le sermon sur la Montagne : cette échappatoire est vaine. Ce sont des apôtres qui ont accompagné le Sauveur à Jérusalem, d'après le récit de saint Luc, et précédemment ils se trouvaient tous sur la Montagne, pour entendre le discours qui a suivi leur élection. Puis, disciples comme apôtres, qui avaient tout quitté pour suivre le divin Maître et vivaient en commun près de lui, ils n'auraient pas, pendant six mois, tenu secrète à quelques-uns de leurs compagnons une formule de prière, donnée, dans l'hypothèse, également à la foule sur la Montagne.

Quant au second fragment (vii, 7-12), il est inséré, non pas après le *Pater*, comme faisant suite aux enseignements sur la prière, mais

dans la troisième partie du sermon, sans aucun lien avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Et l'évangéliste a omis la parabole qui expliquerait les images de la conclusion pratique (VII, 7). Celle-ci étonne par son irruption imprévue; on ne voit plus, comme dans saint Luc l'à-propos des images : *Cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert.*

Prenons un second exemple. L'exhortation au détachement des biens de la terre et à la confiance en la Providence est présentée dans saint Luc au chapitre XII, 13-34. Un incident, la demande de juger une question d'intérêt, amène Jésus à instruire la foule qui l'entoure sur la valeur des biens de ce monde, en lui proposant la parabole du riche insensé. Celui-ci ne songe qu'à s'enrichir, qu'à agrandir ses possessions, à construire des greniers plus vastes pour amasser toujours davantage et jouir en paix de ses richesses. Insensé qui ne fait rien pour Dieu et qui, la nuit même où il forme ses projets cupides, voit la mort ruiner ses rêves d'avenir! (Luc., XII, 15-21.) Après cette leçon, se tournant vers ses disciples, Jésus les invite à chercher le royaume de Dieu et sa justice et à se confier en la Providence pour le soin des nécessités de la vie (XII, 22-32). Et il les exhorte au détachement (33-34).

Ces enseignements sont transportés dans le sermon sur la Montagne, mais morcelés et détachés des circonstances qui les ont provoqués;

et l'on n'y voit point non plus la parabole, qui explique plusieurs des expressions et des images employées par le Sauveur dans ses conseils sur le détachement et la confiance.

Les conseils sur le détachement qui terminent, comme une conclusion, les leçons du divin Maître, dans saint Luc, sont placés par saint Matthieu en tête du même enseignement (vi, 19-22). Son exhortation à la confiance en la Providence (vi, 25-34) pour les nécessités de la vie reproduit les mêmes expressions que dans saint Luc; mais la parabole omise n'est plus là pour expliquer l'emploi des images et des expressions du divin Maître, par exemple : « Les oiseaux du ciel ne sèment, ni ne moissonnent; ils n'amassent pas dans des greniers. »

Tous ces enseignements n'ont pu être donnés deux fois avec les mêmes développements, les mêmes expressions, les mêmes images. D'autre part, le contexte de saint Luc est évidemment préférable. Le souci habituel qu'il a de placer les paroles dans leur cadre historique nous est un garant que sa disposition des faits et des discours est là encore conforme à la réalité, tandis que le dessein de saint Matthieu se reconnaît ici, comme à son ordinaire, avant tout didactique.

Dans le nombre des additions de ce sermon, il en est qui, réduites à de brèves sentences, ont pu sans doute être répétées en plusieurs

circonstances, comme celle-ci de saint Matthieu, v, 15 : « On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais on la met sur le candélabre afin qu'elle éclaire tous ceux qui sont dans la maison. » De fait, on peut retrouver ce proverbe deux fois dans saint Luc, viii, 16 et xi, 33. Mais on voudra bien remarquer cependant que, dans le second passage de saint Luc, la sentence est suivie, xi, 34, de cette leçon pratique : « L'œil est la lampe du corps. Lorsque ton œil est sain, tout ton corps est dans la lumière; mais dès qu'il est malade, ton corps est dans les ténèbres. Prends donc garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. Si donc tout ton corps est dans la lumière, n'ayant aucune partie dans les ténèbres, il sera lumineux tout entier comme lorsque la lampe l'illumine de son éclat. » Ces deux sentences forment un tout. Or la seconde sentence, détachée de la première, est placée par saint Matthieu à la suite de la seconde partie du sermon (vi, 22-23), tandis que la première est restée en tête du discours (v, 15)

On voit par ces exemples que, si saint Luc a le souci de rattacher les divers enseignements du Christ à une circonstance déterminée, une préoccupation toute différente a présidé à la formation de la catéchèse de Jérusalem, que nous donne saint Matthieu. Dans ce milieu où tant de personnes avaient été témoins des actions et des miracles de Jésus, on s'attachait

surtout à présenter la doctrine et à grouper ensemble les enseignements pour combattre plus efficacement les préjugés pharisiens de ce milieu et présenter la doctrine du Maître ramassée en quelques tableaux plus amples et plus saisissants.

2° *Les Paraboles.* — Dans son chapitre XIII, saint Matthieu a groupé sept paraboles : le semeur, l'ivraie, le grain de sénevé, le levain, le trésor caché, la perle de grand prix, le filet. Elles forment un groupe à part dans l'ensemble des paraboles évangéliques ; sous une forme énigmatique elles exposent les mystères du royaume de Dieu, c'est-à-dire ce qui concerne l'origine, les conditions et la consommation du royaume que le Christ venait établir. La parabole de la semence marque la fondation du royaume ; l'ivraie, le mode anormal de son développement, le bien côtoyant le mal ; le grain de sénevé et le levain, sa puissance d'expansion (sous son double aspect, l'extension et la transformation du milieu) ; le trésor et la perle, son prix incomparable ; enfin le filet, sa consommation à la fin des temps.

Ce plan systématique n'est pas suivi par les deux autres synoptiques : saint Marc ne donne que la parabole du semeur, celle de la graine qui germe spontanément, et celle du grain de sénevé ; saint Luc se borne, en cet endroit parallèle (VIII, 4), à la parabole du semeur, il place

celle du sénevė et du levain plus loin, dans son chapitre XIII. Les trois dernières paraboles sont propres à saint Matthieu.

Il n'est pas probable que le divin Maître ait groupé ainsi lui-même ces sept paraboles : il n'eût pas été d'un bon pédagogue de proposer ainsi d'un seul trait autant de paraboles énigmatiques. Probablement les paraboles de la semence et de l'ivraie (et peut-être celle de l'épi) ont seules été données en cette circonstance et elles reçoivent aussitôt leur explication de Jésus lui-même. Les autres ne seraient venues qu'à quelque temps de là, en d'autres occasions. C'est la pensée que suggère le plan de saint Luc, qui place les deux paraboles du grain de sénevė et du levain dans le voyage à Jérusalem pour la fête des Tabernacles de la seconde année. Sans doute saint Matthieu range ces deux paraboles immédiatement après les deux premières et avant cette remarque : « Jésus dit toutes ces choses en paraboles à la foule et il ne leur parlait pas sans paraboles. » Cela n'implique pas nécessairement que toutes ces choses dites par le Christ l'ont été dans le même jour que les deux premières ; et même l'observation de l'évangéliste : *et il ne leur parlait pas sans paraboles*, suppose une période de temps plus étendue que le moment où il inaugura ce mode d'enseignement destiné à instruire du nouveau royaume, sans heurter de front les préjugés des Juifs, mais en

préparant peu à peu ses auditeurs à un royaume spirituel, il ne s'agit en effet ici que de paraboles énigmatiques concernant la doctrine du vrai royaume.

Saint Matthieu ramasse en un tout les différentes paraboles de ce genre, afin de montrer que, par cet enseignement en paraboles et en énigmes, Jésus-Christ réalisait la prophétie du psalmiste (*Ps.* LXXVII, 2). Le sage (*Eccli.*, xxxix, 1-3) ne doit-il pas entrer dans les mystères des paraboles, pénétrer le secret des proverbes et se nourrir du sens caché des paraboles?

La conclusion du verset 53 : *et il arriva, lorsqu'il eut achevé ces paraboles, que Jésus s'éloigna de là*, ne nous oblige, pas plus que la remarque du verset 34, à croire que les sept paraboles ont été prononcées dans la même circonstance. Cette formule est la conclusion habituelle par laquelle la catéchèse primitive terminait les cinq grandes instructions, composées des enseignements du Christ. Pas plus ici que dans le sermon sur la Montagne et dans les autres instructions de ce genre, cette formule n'oblige à croire qu'une intention chronologique a uniquement présidé à ces compositions. Tout ce qui est affirmé par l'apôtre qui les prêchait, comme par l'évangéliste qui les a consignées dans son évangile, c'est que le témoin du Christ qui parle ou qui écrit présente bien son enseignement.

On remarquera que saint Matthieu rejette ce

grand discours en paraboles (xiii) après la mission des apôtres (ix-x). Saint Marc et saint Luc offrent un ordre différent et préférable. Pour la parabole du semeur, la première en ce genre, saint Marc la met au ch. iv, 1-25; saint Luc, au ch. viii, 4-18; tandis que la mission des Apôtres est racontée, en saint Marc, au ch. vi, 7-13 et en saint Luc, au ch. ix, 1-6. Si l'on en croit le troisième évangéliste, les paraboles du sénévé et du levain, placées par lui, un temps notable après la première (celle du semeur), sont en effet contemporaines de cette mission. Saint Matthieu, pour donner l'enseignement catéchétique qui les réunit toutes, aurait-il attendu la date des dernières paraboles de son groupe?

3° *L'apostolat du nouveau royaume.* — Les instructions, données aux apôtres avant de les envoyer en mission, sont réunies par saint Matthieu dans un grand discours (ix, 35 à xi, 1), où l'on en distingue deux parties, une première (ix, 35-x, 15) qui regarde le moment où Jésus les envoie, la seconde (x, 16-xii, 1) qui se rapporte à une époque plus éloignée.

Dans la première partie, après avoir raconté l'état du peuple d'Israël sans pasteur et le besoin d'ouvriers évangéliques pour la moisson spirituelle, saint Matthieu énumère les noms des douze apôtres. N'ayant pas, comme saint Luc et saint Marc, parlé de l'élection des douze, à l'époque du sermon sur la Montagne, il se

contente, avant de raconter leur envoi en mission, de rappeler leurs noms. Il expose alors les instructions que Jésus leur donne avant leur départ.

Cette première partie se retrouve, mais plus résumée, dans saint Marc (vi, 7-13). Elle a comme parallèle deux passages de saint Luc : le premier, ix, 1-6, concernant la même mission des apôtres, et le second (x, 1-2), relatif à la mission des disciples. Ce second passage, en reprenant une partie des idées du premier, est plus développé. Il rappelle, plus étroitement que le premier, les instructions données aux apôtres d'après saint Matthieu, lequel ne parle pas de la mission des disciples. Ce parallélisme entre les instructions adressées aux apôtres dans saint Luc et celles qui concernent les disciples dans le même Évangile, et d'autre part, entre les instructions aux apôtres dans saint Matthieu et les instructions aux disciples dans saint Luc, vient de ce que les deux missions sont contemporaines : c'est en même temps que Notre-Seigneur a envoyé les uns et les autres en leur faisant ses recommandations. Elles ne diffèrent que par le champ d'action, les apôtres ayant été envoyés dans la Galilée, et les 72 disciples dans la Décapole et la Pérée. Nous l'avons montré ailleurs (*Revue pratique d'Apologétique*, 15 août, p. 611 et 1^{er} oct., p. 5 et suiv.)¹, et nous avons en-

1. On peut le voir plus haut, p. 119.

même temps pu fixer la date de ce voyage par le rapprochement du chapitre v de saint Jean avec les textes de saint Luc racontant la mission des apôtres et des disciples. Après la mission des apôtres, Jésus quitta la Galilée pour se rendre à Jérusalem à la fête des Tabernacles de la seconde année de son ministère.

Pour la seconde partie du discours de saint Matthieu (x, 16-40), elle ne saurait évidemment concerner la première mission des apôtres. Ces persécutions, ces comparutions devant les tribunaux, ces recommandations sur le devoir de confesser sans crainte son nom, bien qu'il en doive coûter pour lui être fidèle, tout cela ne peut convenir à cette première mission en Galilée qui ne rencontra aucun de ces obstacles et eut plein succès. Des exégètes reconnaissent là une prophétie et des avis concernant les missions futures dans le monde. Même ainsi entendues, ces instructions ne paraissent guère à propos dans le discours qui précéda la mission de Galilée. Aussi saint Luc les renvoie-t-il à une circonstance plus tardive (xii, 1-9 et 51-53), après les sévères reproches adressés aux scribes et aux pharisiens, héritiers de l'esprit de leurs pères qui ont maltraité et tué les prophètes envoyés par Dieu à son peuple. Ce contexte introduit plus naturellement des avis sur la façon dont les nouveaux envoyés divins devront se comporter, dans l'avenir, en face de semblables traitements.

Au lieu d'insérer ces conseils à la suite des instructions du Sauveur à ses apôtres sur leur première mission, comme saint Matthieu, le second évangéliste les a fait entrer dans le grand discours sur la ruine de Jérusalem (xiii, 9-13). Nous verrons plus loin la raison de ce procédé¹.

Ce discours de saint Matthieu se termine par la même formule que les précédents : « Et il arriva lorsqu'il eut achevé de donner ces prescriptions à ses douze disciples, que Jésus partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes. »

4° Discours sur les relations des membres du nouveau royaume. — Le chapitre xviii de saint Matthieu est comme un recueil d'enseignements variés, qui ne sont pas unis par un lien très étroit. C'est d'abord une leçon sur le plus grand dans le royaume des cieux (xviii, 1-5). Viennent ensuite des instructions sur le scandale 6-9), sur le prix d'une âme aux yeux de Dieu ou parabole de la brebis perdue et recouvrée (10-14); sur la correction fraternelle (15-22); sur le pardon des offenses (23-35). Ces instructions diverses se terminent par la formule ordinaire de conclusion (xix, 1) : « Et il arriva, lorsque Jésus eut achevé ces discours, qu'il quitta la Galilée. »

La première leçon est placée également à la

1. Cf. p. 298 et 303.

même époque par saint Marc (ix, 32-36) et par saint Luc (ix, 46-48), c'est-à-dire vers la fin du ministère galiléen. Mais les autres enseignements sont rejetés par le troisième évangéliste dans un autre contexte : ce qui concerne le scandale et le pardon des offenses, au ch. xvii, 2-4, et la parabole de la Brebis perdue au ch. xv, 3-7.

5° Discours sur la consommation du royaume.

— Le discours sur la ruine de Jérusalem et le second avènement du Christ est beaucoup plus développé dans le premier Évangile que dans les deux autres synoptiques (MATTH., xxiv et xxv; cf. MARC., xiii; LUC., xxi, 5-36). On peut y distinguer trois parties : le préambule indiquant l'occasion de cette prophétie et la question posée par les Apôtres (xxiv, 1-5); la réponse de Jésus qui forme le corps du discours (xxiv, 4-36); enfin la conclusion qui est une exhortation à la vigilance (xxiv, 37 et xxv). Les deux autres synoptiques ont à peu près les mêmes éléments et suivent la même division, seulement la troisième partie, ou conclusion, est beaucoup moins étendue que dans saint Matthieu. Comme dans les grandes instructions précédentes, saint Matthieu ajoute au véritable discours des éléments tirés d'autres circonstances.

Dans le préambule de saint Matthieu, la question des apôtres se présente d'une façon très

précise : « Dites-nous quand ces choses arriveront, et quel signe il y aura de votre avènement et de la consommation du siècle. » Il y a donc deux questions, la première sur le temps, la seconde sur les signes et celle-ci est double et concerne : 1° la destruction du temple ; 2° l'avènement du Christ et la consommation des choses. La réponse de Jésus suit l'ordre inverse et commence par les signes pour finir par le temps.

La réponse sur les signes distingue entre la ruine de Jérusalem et la catastrophe finale. Elle place en premier lieu les signes précurseurs de la ruine de Jérusalem et la description de la ruine (xxiv, 4-22). Viennent ensuite les signes avant-coureurs de la catastrophe finale (xxiv, 29-31).

Dans les deux autres synoptiques se trouve la même division et le même ordre (MARC., xiii, 5-20 et 24-27 ; LUC., xxi, 8-24 et 25-28). Entre ces deux descriptions concernant l'une Jérusalem, et l'autre la fin des temps, saint Luc place le *temps des nations*. « Jérusalem sera foulée aux pieds par les Gentils jusqu'à ce que le temps des nations soit accompli » (xxi, 24). Pour faire le pendant de ce *temps des nations*, qui sépare les deux événements dans saint Luc, le premier évangéliste (suivi par le second) intercale quelques versets empruntés à un autre discours, que saint Luc met à sa véritable place (xvii, 20-24). Or dans cet autre discours, comme dans les versets 23 à 28 de saint

Matthieu et les versets 20 à 23 de saint Marc, il est question d'Israël aux abois qui cherche ici et là son Messie. Cette attente inquiète et désemparée d'Israël répond, pour le peuple juif, au temps des nations, indiqué par saint Luc. Saint Paul dans son Épître aux Romains (ix-xi) s'est étendu longuement sur ce temps d'Israël et le temps des nations.

La description de la fin de toutes choses achevée, le discours passe à la réponse sur la question du temps. Cette réponse est double comme celle des signes : premièrement l'époque de la ruine de Jérusalem (xxiv, 32-35 ; cf. MARC., xiii, 28-31 ; LUC., xxi, 29-33) ; secondement le jour de la catastrophe finale (xxi, 36 ; cf. MARC., xiii, 32 et LUC., xxi, 34).

Jusqu'ici entre les trois synoptiques le parallélisme est assez constant, sauf, comme nous l'avons remarqué, pour le passage emprunté par le premier et le second évangéliste à un autre discours et intercalé entre les deux descriptions des signes, en regard du *temps des nations* de saint Luc. De plus saint Marc a inséré aussi au milieu de la description des signes relatifs à la ruine de Jérusalem un fragment d'une autre instruction que saint Luc nous donne au chapitre xii et que saint Matthieu a fait entrer dans son troisième grand discours.

Mais quand il s'agit de tirer la conclusion de ce grand discours eschatologique et d'exposer les conseils de vigilance donnés par le divin

Maître, on constate plus de divergences entre les synoptiques. Ces conseils sont très courts dans saint Marc (xiii, 33-37) et dans saint Luc xxi, 34-36). Saint Matthieu les développe beaucoup plus longuement en les empruntant à deux autres discours, que nous trouvons dans le ch. xvii, 26-36 et le ch. xii, 39-46 de saint Luc.

A ces conseils de vigilance, saint Matthieu ajoute deux paraboles qui exhortent à se tenir toujours prêt pour le retour du Christ, et à faire, en attendant, fructifier les dons reçus. Ce sont les deux paraboles des vierges sages et des vierges folles (xxv, 1-13) et des talents (xxv, 14-30). Il est difficile de croire que ces diverses paraboles aient été prononcées, du moins toutes, en la circonstance présente. Et les deux paraboles ébauchées, du père de famille qui veillerait s'il connaissait à quelle heure les voleurs viendraient *perfodi domum suam*, et de l'intendant fidèle ou infidèle, paraboles que la comparaison avec saint Luc nous montre empruntées à un autre discours, laissent à entendre qu'il pourrait bien en être de même des deux autres, plus développées, des vierges et des talents.

Il en est probablement de même de la description du jugement dernier (xxv, 31-46) qui ne paraît pas venir comme règlement de compte général de toutes les bonnes et les mauvaises actions des hommes, mais simplement comme conclusion d'un discours sur la charité.

L'examen des cinq grandes instructions du premier évangéliste nous a révélé en chacune d'elles des additions, rattachées au fond de ces discours, mais tirées de paroles que le Sauveur a prononcées en d'autres circonstances. Or ces additions se retrouvent toutes dans les chapitres x à xvii de saint Luc, avec leur véritable contexte. Cette remarque nous amène à reconnaître, pour ce procédé de saint Matthieu dans la composition de ces grands discours, une raison qui a échappé jusqu'ici. C'est que, étant donné le plan du premier Évangile, saint Matthieu ne pouvait faire entrer ces enseignements complémentaires qu'en les rattachant à des discours de la période galiléenne ou au grand discours eschatologique de la dernière semaine. Toutes ces additions proviennent, en effet, de discours qui n'ont pas été prononcés en Galilée et qui sont antérieurs à la dernière semaine passée à Jérusalem. Pour mieux comprendre la nécessité où se trouvait le premier évangéliste d'employer ce procédé, il est nécessaire de dire un mot du plan quadripartite de la catéchèse primitive, conservé dans les synoptiques.

Quand on examine les synoptiques, on constate que la vie publique de Jésus-Christ est divisée en quatre parties : le baptême, le séjour en Galilée, le voyage à Jérusalem et la dernière semaine dans la Ville sainte. Cette division quadripartite était celle de la première catéchèse orale.

Nous avons eu l'occasion d'exposer les raisons, la nature et les conséquences de cette division, adoptée par la catéchèse et par nos évangiles synoptiques, dans plusieurs articles de la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1916 et suiv¹. Après avoir retracé en quelques mots ce procédé de composition de nos évangiles, nous voudrions en faire l'application particulière aux cinq grands discours de saint Matthieu.

Cette division sommaire de la vie du Christ formait le cadre le plus naturel dans lequel des esprits simples pouvaient commodément ranger les principaux faits de son ministère avec ses enseignements. Les disciples n'étaient ni des philosophes cherchant à se faire un système de la doctrine de Jésus-Christ, ni des historiens curieux de l'enchaînement des faits et de précision dans les circonstances de temps et de lieu. Ils étaient avant tout des témoins qui simplement affirmaient ce que le Christ avait fait ou dit.

Dans la grande quantité de faits ou de miracles qu'ils avaient vus, et de paroles qu'ils avaient entendues durant les trois années de leur vie auprès du Christ, ils n'ont pas eu la prétention de tout noter; mais ils ont choisi quelques faits, quelques miracles, un ou deux de chaque espèce, et quelques-unes des paroles

1. On peut le voir plus haut p. 13 et p. 50.

qui les avaient le plus frappés, et ils les ont rangés dans ces quatre grandes divisions.

Ce plan quadripartite, commode pour la prédication populaire, devint tellement consacré par l'usage que nos synoptiques l'ont religieusement conservé et jamais n'ont voulu le briser.

Il n'était cependant pas sans inconvénient au point de vue historique. Il semblait, en supprimant les divers voyages à Jérusalem, donner à la vie publique du Christ l'apparence de s'être développée dans une seule année commençant en Galilée pour aboutir à Jérusalem. Ce n'était qu'une apparence : en réalité le récit synoptique par certaines allusions suppose plusieurs années. Et le quatrième Évangile vient nous aider à lire les synoptiques et nous donner, par les différentes fêtes et les voyages à Jérusalem, le moyen de corriger leur première apparence et nous permettre de retrouver le vrai développement de la vie du Christ.

Dans ce plan quadripartite, suivi scrupuleusement par saint Matthieu, la seconde section consacrée au ministère galiléen est un *hortus conclusus* qui ne permet pas de sortie au dehors jusqu'à ce que ce ministère soit arrivé à son terme, c'est-à-dire jusqu'au dernier voyage à Jérusalem qui forme la troisième section du plan quadripartite. Ce scrupule obligera le premier évangéliste de rejeter à la dernière section, *Jérusalem*, l'épisode des vendeurs

chassés du temple, qui en réalité a eu lieu la première année du ministère de Jésus, l'évangéliste ne pouvant rencontrer Jérusalem que dans la quatrième partie de son plan, et le temple ne pouvant se supposer ailleurs qu'à Jérusalem.

Mais comment s'y prendra-t-il pour parler des discours de Jésus qui n'ont pas été prononcés en Galilée, mais soit à Jérusalem avant la dernière semaine, soit durant un voyage avant le dernier qui l'amena dans la Ville sainte ? Il laissera de côté les circonstances de ces discours, les faits auxquels ils sont liés, pour ne garder que les paroles qu'il rattachera à des discours prononcés en Galilée, ou bien qu'il réunira aux entretiens de la dernière semaine.

Il n'a pas d'autre moyen de les conserver, s'il veut être fidèle à respecter la division quadripartite, puisqu'il n'a pas eu recours au procédé de saint Luc. Ce dernier, dans la troisième partie du plan quadripartite, a donné avant le dernier voyage de Jésus à Jérusalem deux autres voyages qui sont placés après la section, *Galilée*, comme s'ils en formaient la suite, mais qui en réalité ont leur point de suture à divers moments du séjour galiléen. Si ces deux voyages, correspondant, l'un à la première fête des tabernacles (JOAN., v), l'autre à la fête de la Dédicace (JOAN., x), ont pu occuper cette place dans le plan de saint Luc, c'est

qu'ils ont été privés de toute désignation précise de temps et de lieu. Au premier abord (et c'est ainsi qu'on les a trop longtemps entendus), ils paraissent ne former qu'un grand voyage qu'on pourrait prendre pour le dernier, mais en réalité cette section comprend plusieurs départs de Galilée et plusieurs arrivées à Jérusalem¹. Grâce à ce procédé, saint Luc a pu ajouter à la catéchèse, sans briser son plan, les faits et les discours des chapitres x à xvii de son Évangile. Il a pu nous faire connaître les circonstances de nombreuses paroles de Jésus prononcées en dehors de la Galilée et que le premier Évangéliste avait rattachées à des discours du ministère galiléen.

En cela, il apparaît, comme dans le reste de son Évangile, plus historien. Au contraire, le caractère avant tout didactique de l'Évangile de saint Matthieu se montre plus clairement dans le procédé qui a présidé à la composition des cinq grands discours.

II

Une simple lecture attentive du premier Évangile nous donne pour les faits la même impression que pour les discours. Évidemment l'auteur n'est pas guidé dans son récit par le

1. On l'a vu, p. 63.

souci chronologique, il dispose plutôt les faits en vue d'une thèse, la thèse de la Messianité

Il groupe les faits comme les paroles. Ainsi les dix miracles, mentionnés par saint Matthieu, après le sermon sur la Montagne, dans ses chapitres viii et ix, sont réunis dans un dessein tout autre que la suite chronologique des événements. Le récit plus circonstancié de saint Luc nous montre que cet ordre eût exigé la répartition de ces miracles à des époques très diverses de la vie de Notre-Seigneur.

Saint Matthieu n'a pas d'ailleurs rattaché ces faits entre eux par des transitions ayant une valeur de précision historique. Les formules vagues comme *en ce temps-là, alors, voici que*, etc., sont plutôt comme un écho de la prédication apostolique primitive, dans laquelle on commençait les récits, en reportant la pensée des auditeurs à l'époque générale de la vie publique de Jésus-Christ.

On ne le voit pas non plus s'arrêter d'ordinaire au détail des événements, comme saint Marc ou saint Luc : il se hâte d'arriver, ou à la parole de Jésus comme à la chose essentielle qui dévoile le sens du fait ou à la prophétie qui rattache le fait cité à l'idée principale de son Évangile. Avec de telles préoccupations la peinture détaillée des événements, leur place historique dans la suite de la vie n'ont évidemment qu'une importance secondaire.

Ces considérations générales sur la méthode

didactique, particulière à notre auteur, expliquent quelques procédés particuliers que nous rencontrons dans la composition de son Évangile, et sur lesquels nous voudrions nous arrêter.

C'est d'abord le pluriel mis volontiers à la place du singulier, pluriel d'indétermination ou pluriel de catégorie. C'est aussi une sorte de condensation de plusieurs faits ou des détails d'un même fait, telle que leur ordre ou développement réel est négligé au profit d'un enseignement à mettre plus en relief. Quelquefois ces deux procédés sont unis ensemble. Voici quelques exemples.

Il est certain qu'en bien des cas le pluriel a quelque chose de plus indéterminé que le singulier. Comparez, par exemple, dans le récit de la première tentation, la formule de saint Matthieu à celle de saint Luc. D'après le premier évangéliste (iv, 3), le tentateur s'adresse ainsi à Jésus-Christ : *Dis que ces pierres deviennent pains*. L'expression de saint Luc (iv, 3) est certainement plus précise et plus pittoresque : *Dis à cette pierre qu'elle devienne pain*.

De même dans les conseils sur la prière : « Si vous, qui êtes méchants, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père céleste donnera-t-il à ceux qui le prient de bonnes choses, ἀγαθά ? » (MATTH., vii, 11.) L'expression est générale et assez vague. Celle de saint Luc, « une bonne disposition, un

esprit droit et saint, πνεῦμα ἄγιον », est plus particulière et s'harmonise mieux avec la portée élevée de l'oraison dominicale, qui est le point de départ de ces développements sur la prière.

Après le récit d'un éclatant miracle, saint Matthieu (ix, 8) fait cette remarque : « Les foules glorifiaient Dieu qui a donné une telle puissance aux hommes » ; il n'a cependant en vue, dans le cas présent, que la puissance donnée à Jésus, au Fils de l'homme.

C'est avec la même indétermination qu'il dit après la mort d'Hérode (ii, 20) : « Ceux qui cherchaient la vie de l'enfant sont morts. » Il ne s'agit évidemment que de la mort d'Hérode seul.

Un autre exemple du pluriel mis pour le singulier se rencontre probablement dans le récit du festin de Béthanie (xxvi, 8). En voyant une femme répandre des parfums de grand prix sur la tête de Jésus, « les disciples dirent avec indignation : A quoi bon cette perte ? On aurait pu vendre ce parfum très cher et en donner le prix aux pauvres¹ ». Saint Jean, qui nous rapporte le même fait (xii, 5), met dans la bouche de Judas cette réflexion : « Pourquoi n'a-t-on pas vendu ce parfum trois cents

1. Le récit du second évangéliste (xiv, 4) est à peu de choses près identique. Cependant au lieu de la formule générale πολλοῦ, « très cher », pour le prix du parfum, il donne une appréciation précise : trois cents deniers. Sur ce point particulier il s'accorde avec saint Jean.

deniers pour les donner aux pauvres? » Et reconnaissant le vrai motif de son apparent souci des indigents, il ajoute : « Il dit cela, non par souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur et qu'ayant la bourse il déroba ce qu'on y mettait. » Dans ce récit le quatrième évangéliste est beaucoup plus précis que le premier : il désigne le nom de la femme, Marie ; le prix du parfum, trois cents deniers ; l'auteur de la réflexion intéressée, Judas, le disciple habitué à compter, qui, d'un simple coup d'œil, a su apprécier la valeur du parfum. En regard, saint Matthieu paraît bien imprécis ; il se contente de formules générales.

Pour concilier les deux récits, nombre de commentateurs ont pensé que Judas ayant exprimé à ses voisins de table le mécontentement que lui causait la profusion faite sous ses yeux, plusieurs autres disciples auraient fait écho à sa plainte. Saint Jean mentionnerait spécialement Judas comme étant l'instigateur de ces murmures, et saint Matthieu comprendrait, sous le terme général *les disciples*, et celui qui prit la parole, Judas, et ceux qui conçurent en eux-mêmes du mécontentement de cette profusion et le manifestèrent plus ou moins par leur attitude. Ce qui retient ces commentateurs et les empêche de voir dans ce pluriel une simple généralisation selon les habitudes de saint Matthieu, c'est l'expression parallèle de saint Marc (xiv, 4) : « Quelques uns de ceux qui

étaient là en témoignaient leur mécontentement. » Mais τινές ne veut pas dire ici *quelques-uns* en opposition avec *un seul* ; il a le sens indéterminé de *certains*. C'est un pluriel de généralisation, aussi bien que l'expression, *les disciples*, de saint Matthieu.

D'ailleurs ce qui porte à croire que, sous ce terme général, le premier évangéliste (écho, comme le second, de la première prédication) a en vue Judas, c'est la place qu'il donne dans son récit au festin de Béthanie. Cette place n'est point chronologique. Le fait devrait venir six jours avant la Pâque, comme dans saint Jean. Il est intercalé entre la réunion du sanhédrin, où l'on cherche les moyens de se saisir de Jésus, réunion qui eut lieu deux jours avant la Pâque, et la proposition que vient faire Judas aux princes des prêtres de leur livrer celui dont ils désiraient tant se débarrasser. En mettant le repas de Béthanie aussitôt avant le récit de la trahison, le premier évangéliste voit une connexion morale entre les deux incidents. L'un fut l'occasion de l'autre : une indignation d'avarice en face de la prodigalité de Marie et la réprimande du Maître décident enfin Judas à se séparer de Jésus et à se ranger parmi ses ennemis.

C'est aussi comme un pluriel de catégorie qu'on doit interpréter l'expression dont se sert saint Matthieu dans le récit de la passion, ch. xxvii, 44. Appès avoir montré, autour de la Croix,

les passants qui injuriaient Jésus, les princes des prêtres et les anciens du peuple qui le raillaient, il ajoute : « Les brigands qui étaient en croix avec lui l'insultaient de la même manière. » Dans le récit plus détaillé de saint Luc (xxiii, 39), il n'y a pas deux malfaiteurs à insulter, mais un seul. « Or, l'un des malfaiteurs pendus à la croix l'injuriait disant : N'es-tu pas le Christ? Sauve-toi toi-même et sauve-nous! Mais l'autre le reprenait en ces termes : Ne crains-tu pas Dieu, toi non plus, condamné que tu es au même supplice? Pour nous, c'est justice; car nous recevons ce qu'ont mérité nos crimes. Mais lui, il n'a rien fait de mal. » Et il dit à Jésus : « Seigneur, souviens-toi de moi quand tu seras parvenu dans ton royaume. » Jésus lui répondit : « Je te le dis, en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. »

Faut-il admettre avec saint Matthieu que les deux larrons ont blasphémé, ou dire avec saint Luc que ce fut le fait d'un seul? Il est curieux de voir comment saint Jean Chrysostome (*Homélie sur le Paralytique*, 3, 4) cherche à établir qu'il n'y a pas contradiction entre les deux évangélistes. « Écoutez, dit-il à ses auditeurs, et suivez-moi avec l'attention la plus sérieuse; la question présente n'est pas une question futile, c'est une question qui vous servira beaucoup contre les Grecs, les Juifs et un grand nombre d'hérétiques, lorsque nous aurons donné la solution véritable. On reproche de

tous côtés aux évangélistes des divergences et des contradictions. Il n'en est assurément rien ; loin de là... On pourrait trouver dans les évangiles plusieurs faits qui soulèvent au premier aspect une accusation de contradiction et qui pourtant ne sont en aucune façon contradictoires... Autre chose est de varier, autre chose est de se contredire ; la première de ces choses n'engendre ni lutte, ni discorde. »

Saint Jean Chrysostome admet, on le voit, en principe, qu'il n'y a pas de contradiction véritable entre les évangélistes, qu'il ne saurait y en avoir. En cela il s'accorde pleinement avec saint Augustin et tous les Pères, pour qui l'inspiration de l'Écriture est incompatible avec l'erreur.

Mais, admis ce principe incontestable, autre chose est le moyen employé pour écarter le reproche de contradiction : il est plus ou moins heureux. On peut en montrer l'insuffisance, sans pour cela ébranler en rien le principe. Nous voyons en effet que les Pères, qui admettent tous le principe, ne s'accordent pas sur les explications destinées à écarter les objections. Il peut même se faire que certains moyens employés généralement par eux, qui pouvaient satisfaire l'apologétique de leur temps, soient reconnus maintenant impuissants en face de difficultés nouvelles. Ils cherchaient surtout à résoudre les cas particuliers, à mesure qu'ils se présentaient à eux, dans leurs homélies ou

leurs commentaires. L'étude plus approfondie, qui de nos jours a été faite de la nature de l'inspiration et du genre littéraire des divers livres de la Bible, permet souvent de trouver des principes de solution plus généraux et plus solides.

Voici comment, dans le cas particulier qui nous occupe, le grand orateur cherche à montrer que le fait, raconté diversement par saint Matthieu et par saint Luc, n'est pas raconté contradictoirement. « Un évangéliste dit que les deux larrons blasphémaient; un autre que l'un d'entre eux blâmait avec énergie son compagnon. En cela rien de contradictoire. Et pourquoi? Parce que tous deux au commencement se conduisirent d'une manière indigne. Mais ensuite quand les prodiges eurent éclaté, que la terre eut tremblé, que les rochers se furent fendus, le soleil obscurci, l'un des brigands changea de sentiment et revenant à une conduite plus sage, il reconnut l'innocence du crucifié et confessa sa royauté. Afin que vous n'aperceviez pas en cette confession l'effet d'une sorte de nécessité et d'une violence s'exerçant sur l'âme du larron, et que vous n'éprouviez en cet endroit aucun embarras, on vous le montre conservant d'abord sur la croix sa perversité première, preuve manifeste de la sincérité et de la spontanéité de sa conversion et de l'intervention de la grâce divine, à laquelle il fut redevable de ce retour au bien. »

Saint Jean Chrysostome est un orateur. Rapprochant par la pensée l'attitude des larrons à la Croix et les prodiges qui s'accomplirent au moment de la mort de Jésus, il trouve dans la terre qui tremble et les rochers qui se fendent un motif capable d'ébranler les âmes les plus endurcies, d'arrêter les blasphèmes sur les lèvres d'un des larrons en les remplaçant par des paroles de repentir et de confiance. Mais, emporté par le mouvement de son éloquence, il n'a pas réfléchi que ces phénomènes sont postérieurs au dernier soupir de Jésus-Christ et par conséquent à la conversion du larron. Si les ténèbres ont commencé à s'étendre et à envelopper le Calvaire dès la sixième heure, les autres prodiges sont indiqués par saint Matthieu séparément et placés aussitôt après la mort de Jésus. Puis, l'attitude du bon larron, telle que la présente saint Luc, et les paroles qu'il prononce, ne s'harmonisent guère avec le passage subit du blasphème à la prière confiante. Dans une telle hypothèse, il n'aurait pu dire simplement à son compagnon d'infortune : « Pourquoi blasphèmes-tu ? » si lui-même, quelques minutes auparavant, il s'était rendu coupable des mêmes blasphèmes. En faisant des reproches à l'autre larron, il ne s'accuse en aucune façon d'avoir lui-même injurié Jésus. Son langage suppose donc une tout autre attitude dans les moments qui ont précédé sa prière. Sans doute lorsqu'il fut associé

au supplice de Jésus, qu'il le vit souffrir et l'entendit parler, il dut sentir son âme profondément remuée et entrevoir quelque chose de surhumain dans cette patience inaltérable. Ce brigand pouvait être un violent, un passionné; mais, après des années de crimes, il gardait encore une certaine droiture qui lui permettait de se laisser toucher et gagner par la vérité.

Combien l'explication de saint Augustin n'est-elle pas plus naturelle et plus profonde que l'expédient proposé par saint Jean Chrysostome? Il la donne, non dans un discours, mais dans un livre composé *ex professo* pour expliquer les contradictions apparentes des Évangiles, dans le *De consensu evangelistarum*, lib. III, c. xvi. Voici comment il s'exprime : « Saint Matthieu¹ dit : les voleurs qui étaient crucifiés avec lui, le blasphémaient. Comment se peut-il que saint Luc nous dise qu'un seul des deux blasphémait et que l'autre gardait le silence, et crut en lui? Ne devons-nous pas croire que saint Matthieu, dans le but d'abrégé le récit, emploie le pluriel pour le singulier?... Quoi de plus ordinaire, par exemple, que d'entendre dire à quelqu'un : Les paysans m'insultent, quand il n'y en a qu'un pour l'insulter? L'usage a permis d'employer la forme plurielle, quoiqu'un seul ait commis ce crime. »

1. Saint Marc parle ici comme saint Matthieu : son récit dépend étroitement de la même prédication populaire primitive.

En effet saint Matthieu groupe par catégories ceux qui insultent à la Croix : le peuple qui passait, les sanhédrites, les voleurs crucifiés. Il ne prétend pas que *tous* dans la populace, que *tous* parmi les membres du sanhédrin insultaient le Sauveur mourant; il en est de même pour les voleurs. Selon son habitude le premier évangéliste va au plus court, et, dans le dessein de rappeler seulement les injures subies par Jésus dans son dernier supplice, il passe rapidement en revue et d'une façon générale les catégories d'insulteurs. Saint Luc, qui entre en plus de détails et précise les faits, nous montre comment en réalité les choses se sont passées. Le genre de composition de saint Matthieu, ses procédés littéraires habituels fournissent donc encore la solution de la difficulté.

La constatation du même procédé nous donne également vraie la solution de la divergence des récits de saint Matthieu (VIII, 5-13) et de saint Luc (VII, 1-10), dans le fait de la guérison du serviteur d'un officier à Capharnaüm. Le premier évangéliste va au plus court : il supprime les deux messages envoyés par le centurion, et met dans la bouche de ce dernier ce que le troisième évangéliste fait dire par les anciens de la cité et par les amis de cet officier.

Pour expliquer cette contradiction, saint Chrysostome (*Homélie xxvi sur saint Matthieu*) essaie de trouver un certain accord, plutôt matériel, entre les deux récits. « Que Matthieu, dit-il,

mette ce langage dans la bouche du centurion même, au lieu de faire parler des messagers, c'est sans importance; on veut savoir si l'un et l'autre évangélistes attestent la bonne volonté de cet homme et la rectitude de son jugement sur le Christ. Rien n'empêche, après cela, qu'il ne soit venu lui-même tenir le langage qu'il avait tenu par ses amis. Saint Luc n'a pas dit l'une de ces choses et saint Matthieu l'autre; ce n'est pas qu'il y ait désaccord dans leurs narrations, c'est au contraire qu'ils se complètent mutuellement. »

Il y a bien cependant quelque difficulté à ajouter le récit de saint Matthieu à la suite de celui de saint Luc, et à faire répéter exactement par le centurion lui-même ce que ses amis ont déjà dit à Jésus de sa part.

Saint Augustin est plus dans le vrai quand il reconnaît là une figure de langage employée par saint Matthieu *pour abréger*. « Si la chose a eu lieu de la sorte (comme le rapporte saint Luc), où est la vérité dans ces mots de saint Matthieu : *Un centurion s'approcha de lui*, puisqu'il ne vint pas lui-même le trouver, mais lui envoya ses amis? Ne faut-il pas qu'une observation attentive nous fasse comprendre que saint Matthieu a employé ici une figure de langage assez habituelle?... Nous disons ordinairement qu'on est parvenu près de quelqu'un, bien qu'on ne le voie pas soi-même, quand on arrive par l'intermédiaire d'un ami près de quelqu'un dont on

recherche la faveur... Le centurion s'étant donc approché du Seigneur par l'intermédiaire des anciens, saint Matthieu a pu dire *pour abrégé* : *Un centurion s'approcha de lui*. C'est une façon de parler que tout le monde est capable d'entendre... Quant à saint Luc, s'il a expliqué comment tout s'est passé, c'est pour nous faire comprendre dans quel sens saint Matthieu, également infaillible, a dit que le centurion s'était approché de Jésus. »

Remarquons-le d'ailleurs¹, saint Matthieu, qui, selon ses habitudes, abrège ainsi le récit du fait, allonge d'autre part les paroles prononcées par le Christ en cette circonstance. Il fait dire au Sauveur, qui vient de célébrer la foi du centurion (foi si grande qu'il n'en a pas trouvé de semblable en Israël), ces autres paroles (VIII, 11-12) : « Aussi, je vous dis que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et auront place au festin, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume des cieux. Mais les fils du royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures, où il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Or ces deux versets sont placés par saint Luc dans une autre circonstance, à une époque plus avancée de la vie de Jésus-Christ et dans un contexte qui les explique d'une

1. Les Pères, ou les commentateurs anciens qui suivent l'opinion de saint Augustin, sont plus nombreux que les partisans du sentiment de saint Chrysostome.

manière beaucoup plus satisfaisante (Luc, xiii, 28, 29). C'est au cours d'un voyage à Jérusalem, que ne rapporte pas saint Matthieu, dans un moment où il était question du rejet d'Israël et de l'entrée des païens dans le royaume. Conformément à son plan (cf. p. 3), saint Matthieu, ne pouvant pas raconter ce fait de la vie de Jésus, en extrait les paroles pour les rattacher au récit de la guérison du serviteur du centurion. Le parallèle entre la foi de ce païen et la foi d'Israël lui offre, grâce à une certaine analogie d'idée, l'occasion d'y placer l'annonce du rejet d'Israël et de l'entrée des païens dans le royaume. Cette transposition n'a rien que de conforme au plan de saint Matthieu et à ses procédés ordinaires : abrégé les faits, compléter les paroles dites dans une circonstance particulière par d'autres tirées d'ailleurs.

Nous trouvons dans le récit de la résurrection un exemple plus remarquable encore du pluriel pour le singulier, et du raccourci des faits. Ces procédés habituels de saint Matthieu nous permettent de considérer son récit de l'apparition de Jésus aux saintes femmes comme n'étant pas différent de l'apparition à Madeleine racontée par saint Jean.

Au matin du premier jour de la semaine, les saintes femmes se rendent au sépulcre. Saint Matthieu se contente de nommer deux d'entre elles, bien qu'il soit assez naturel d'y voir une

partie des saintes femmes, venues de Galilée, qui avaient assisté à la mort du Christ sur la croix et avaient fait précipitamment, le vendredi soir, les premiers préparatifs de l'embaumement. D'ailleurs, saint Marc et saint Luc en nomment deux ou trois autres. Elles trouvent le tombeau vide et voient des anges leur annonçant que le Christ est ressuscité et qu'il donne rendez-vous en Galilée à ses disciples et au petit troupeau de fidèles dispersé par la tempête, ainsi qu'il l'avait prédit avant sa mort. Les femmes sortent du sépulcre, l'âme partagée entre la crainte et la joie : la crainte produite et par une apparition céleste et par la perspective du ressentiment des Juifs à la nouvelle du tombeau trouvé vide ; mais d'autre part la joie, joie inespérée de savoir Jésus ressuscité. Elles courent annoncer la nouvelle aux disciples réunis. L'évangéliste ne nous dit pas expressément qu'elles aient accompli leur message : la réunion des disciples en Galilée, racontée plus loin, le suppose. D'ailleurs, pendant qu'elles sont encore en route, saint Matthieu (xxviii, 8-10) nous les représente favorisées d'une apparition du Christ lui-même. « Et voici que Jésus vint au-devant d'elles en disant : Je vous salue. Elles s'avancèrent et lui tinrent les pieds embrassés et elles l'adorèrent. Alors Jésus leur dit : Ne craignez point ; allez annoncer à mes frères de partir en Galilée ; c'est là qu'ils me verront. »

En comparant ce récit avec celui de saint

Jean on remarque la coïncidence de tous les détails. Seulement il a perdu une partie de son relief et pris une forme plus générale. Dans saint Matthieu : Jésus aborde les saintes femmes en les saluant. Dans saint Jean : Jésus salue Marie en l'appelant par son nom. Dans saint Matthieu, les saintes femmes ἐκράτησαν, saisirent les pieds de Jésus, les tinrent embrassés. Dans saint Jean, Jésus, comme s'il invitait Madeleine, tenant ses pieds embrassés, à cesser de le retenir, lui dit : μὴ μου ἅπτου, ne me touche pas ou plutôt *noli adhærere, amplecti (pedes)*, cesse de me tenir¹. Dans saint Matthieu, le Christ dit aux femmes : « Allez et dites à mes frères », et dans saint Jean : « Va vers mes frères et dis-leur. »

Ce sont donc les mêmes traits de part et d'autre. Mais saint Jean reproduit la scène dans toute sa netteté et fraîcheur primitive, tandis que le récit de saint Matthieu est comme un sommaire de cette même apparition : les contours particuliers se sont un peu effacés dans la prédication traditionnelle pour ne conserver que les lignes générales, une simple esquisse, suffisante au but de son Évangile.

1. Les saintes femmes sont représentées selon la coutume orientale, prosternées devant Jésus et tenant ses pieds embrassés. Cf. IV Reg., iv, 27. Saint Jean suppose la même attitude chez Madeleine ; tenant les pieds du divin Maître embrassés, elle cherche à le retenir. Μὴ ἅπτειν, ce n'est pas seulement s'abstenir de mettre la main sur une chose, mais aussi retirer la main qui a déjà saisi.

Cette manière de raconter en traits généraux et ce procédé qui consiste à appliquer à une catégorie, les saintes femmes, ce qui ne convient qu'à une seule d'entre elles, sont bien dans les habitudes du premier évangéliste.

Sil'on se refuse à admettre cette identification, on est amené nécessairement à supposer deux apparitions à Madeleine : l'apparition à Madeleine seule, que raconte saint Jean, et l'apparition, en compagnie des autres saintes femmes, d'après le récit de saint Matthieu. Car le premier évangéliste fait aller au tombeau Madeleine avec les autres femmes : ce sont elles ensemble, ou nommément Madeleine et Marie, qui reçoivent le message de l'ange ; ce sont elles également que le Christ rencontre à leur retour du sépulcre. Matthieu ne suppose pas que Madeleine se soit séparée de Marie.

De plus, la concorde des quatre Évangiles sur la résurrection se heurte à de très graves difficultés, dans la supposition d'une apparition aux saintes femmes distincte de celle dont Madeleine fut favorisée. Elle est au contraire singulièrement facilitée par l'identification des deux récits de saint Matthieu et de saint Jean. Si les saintes femmes dans leur retour du sépulcre ont vu, non seulement les anges, mais le Christ lui-même, elles ont dû, en rejoignant le groupe des disciples, ne pas leur porter simplement l'avertissement des messagers célestes, mais leur dire qu'elles avaient vu

Jésus lui-même ressuscité. Or, d'après le récit des deux voyageurs d'Emmaüs, elles n'ont parlé aux disciples que d'apparition d'anges. On a voulu, sans raison et contrairement au texte, les faire venir d'abord à Jérusalem, après l'apparition des anges, pour avertir les apôtres, et ensuite les faire retourner au tombeau, où se placerait alors la vision du Christ ressuscité. Mais le texte de saint Matthieu, qu'on veut dans cette hypothèse prendre à la lettre, s'y oppose : car c'est pendant que les saintes femmes sont en route pour porter aux disciples le message des anges, que Jésus serait venu au-devant d'elles.

L'identification du récit général de saint Matthieu avec la narration si vivante de saint Jean une fois admise, la concorde des Évangiles dans cette première partie des récits sur la résurrection est singulièrement facilitée. Les saintes femmes, dès l'aube du premier jour de la semaine, s'empressent d'aller au tombeau pour compléter l'embaumement et rendre les derniers devoirs au Maître bien-aimé. En arrivant, elles constatent que la lourde pierre qui fermait le sépulcre a été roulée, que l'entrée est libre et que le corps du Christ n'est plus là. Madeleine, tout émue, croyant à un enlèvement, quitte précipitamment ses compagnes et court avertir Pierre et Jean, qui ne devaient pas alors se trouver avec les autres apôtres. Ces derniers, qui avaient fui dès l'arrestation

de Jésus dans le jardin de Gethsémani, s'étaient cachés ensemble dans une maison de Jérusalem, celle où le Christ les trouvera réunis au soir de la résurrection, celle sans doute où s'était célébrée la dernière cène. Mais Pierre, honteux de son reniement et de sa lâcheté, s'était retiré dans la solitude, loin de tous les regards, pleurant amèrement sa faute. Il pouvait s'être caché dans quelque maison connue de Jean, où celui-ci l'avait retrouvé après son retour du Calvaire. Saint Luc (xxiii, 34) constate que Pierre n'était pas avec les autres disciples, quand Jésus ressuscité lui apparut. Mais Pierre et Jean étaient tous les deux ensemble, lorsque Madeleine vint leur annoncer ce qu'elle avait constaté au sépulcre.

De leur côté, les saintes femmes, restées au tombeau après le départ de Madeleine, avaient reçu des anges l'annonce que le Christ était ressuscité et l'ordre d'avertir les apôtres. Précipitamment elles aussi, elles quittent le sépulcre et viennent trouver les disciples réunis et leur dire simplement, d'après le récit des voyageurs d'Emmaüs, qu'elles ont vu des anges leur annonçant la résurrection. Rien dans le message, entendu par nos deux pèlerins avant leur départ, ne laisse supposer que les saintes femmes auraient vu elles-mêmes le Christ.

Pendant qu'elles couraient porter aux disciples, réunis dans le cénacle, le message angélique, Pierre et Jean, avertis de leur côté par

Madeleine, s'étaient empressés de venir constater ce qu'elle leur avait annoncé. Ils entrèrent dans le sépulcre, se rendirent compte que le tombeau vide n'avait pas été violé, et qu'il n'y avait pas eu d'enlèvement violent et précipité. La foi commença à naître dans leur âme et ils revinrent en ville le cœur tout ému et agité de sentiments divers.

Madeleine, arrivée peu après, les laissa repartir et ne put se résoudre à quitter le tombeau qu'elle voyait vide, mais où son amour espérait, malgré tout, retrouver le Maître bien-aimé. C'est alors qu'eut lieu, pour elle seule et comme récompense de son amour, la première apparition de Jésus, racontée par saint Jean d'une manière si touchante. Réconfortée par la vue et les paroles de Jésus, elle revint, elle aussi, mais plus tardivement que les autres saintes femmes, avertir les disciples que le Christ ressuscité les invitait à se réunir en Galilée.

On voit comment, dans ces premières pages des récits de la résurrection, l'accord se trouve facilité et éclairé par cette identification de l'apparition aux saintes femmes avec l'apparition à Madeleine.

Cette vue paraît confirmée par la comparaison de la finale de saint Marc avec saint Matthieu. Le second évangéliste (MARC, xvi, 1-8) commence son récit d'une façon, à peu de choses près, semblable au premier (MATTH., xxviii, 1-8).

Dans les deux récits, les saintes femmes ont au tombeau une vision d'anges qui leur donnent le même ordre. Elles s'en vont précipitamment pour le porter aux disciples. Leur âme est partagée entre la crainte et la joie selon saint Matthieu; saint Marc n'insiste que sur la crainte. Le premier évangéliste, pas plus que le second, ne constate expressément que le message des anges a été porté aux disciples. La réunion des disciples en Galilée, racontée par saint Matthieu, le suppose seulement.

Jusqu'ici donc, saint Matthieu (xxviii, 1-8) et saint Marc (xvi, 1-8) se rencontrent. Mais au moment de poursuivre son récit selon le même plan¹, le second évangéliste paraît avoir eu une certaine hésitation. S'il s'inspire d'une même prédication orale ou d'une même source, après l'apparition des anges aux saintes femmes, il devrait placer l'apparition de Jésus aux mêmes saintes femmes. Mais, comme s'il eût été retenu par le scrupule de sa précision habituelle, il lui répugne d'attribuer aux saintes femmes en général ce qui ne convient qu'à une seule. Aussi place-t-il ici la simple mention de l'apparition de Jésus à Madeleine, dont saint Jean nous donne le récit détaillé.

1. Bien entendu, le second évangéliste, en suivant son dessein, n'avait pas à relever, comme le premier, ce qui concerne la garde du tombeau et la mauvaise foi des Juifs (xxviii, 2-4 et 11-15).

Il semble du reste ne rappeler cette apparition que pour constater l'incrédulité des disciples en face des affirmations de Madeleine. Même constatation après l'allusion faite par lui à l'apparition de Jésus aux pèlerins d'Emmaüs. De même, il ne semble mentionner l'apparition aux onze, au moment du repas, le soir de la résurrection, que pour placer les reproches du Christ à ses disciples sur leur incrédulité et la dureté de leur cœur.

Ces trois constatations de l'incrédulité des disciples, qu'est-ce autre chose sinon l'explication d'une remarque qui, dans le récit de saint Matthieu, a passé inaperçue? Cette remarque du premier évangéliste sur l'incrédulité des apôtres se trouve insérée dans le récit de l'apparition sur la Montagne. Les saintes femmes, comme nous l'avons vu, devaient transmettre aux disciples du Christ l'invitation faite par les anges de se rendre en Galilée. « Or les onze disciples s'en allèrent en Galilée sur la montagne que Jésus leur avait indiquée » (Matth., xxviii, 16). Le texte poursuit ainsi : καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. Ce que la Vulgate traduit par : *et videntes eum adoraverunt, quidam autem dubitaverunt*. Les commentateurs traduisent d'ordinaire le grec conformément au sens de la Vulgate : « Et le voyant ils l'adorèrent, cependant quelques-uns eurent des doutes. » Mais οἱ δὲ n'est pas synonyme de τινές, *quelques-uns*,

*certain*s; il signifie : *ceux-ci*¹. Il faudrait traduire : « Et (les onze) le voyant l'adorèrent, mais *ceux-ci* étaient dans le doute. » Ceux-ci, c'est-à-dire les mêmes qui sont dits voyant et adorant. Mais, s'ils adorent, ils croient : ils ne sont donc pas dans le doute. C'est pour écarter cette contradiction, que les traducteurs ont introduit ici l'idée d'un partage parmi ceux qui virent le Christ sur la montagne : ils représentent les uns adorant, et quelques-uns, certains, restant dans le doute. Le texte grec ne saurait avoir ce sens.

Comment alors le traduire ? On sait qu'il n'y a pas en hébreu de plus-que-parfait ; pour le rendre on se sert du parfait. Dans le grec des Septante et dans le Nouveau Testament l'équivalent de la forme hébraïque ou araméenne est l'aoriste². Nous avons rencontré l'aoriste dans le verset 16, qui précède celui que nous examinons, et tout le monde le traduit par le plus-que-parfait : « Les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne, οὗ ἐπέδειξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, que Jésus leur avait indiquée, *ubi constituerat illis Jesus*. » On ne traduit pas : à la montagne que Jésus leur montra dans le moment même

1. S'il y avait οἱ μὲν, οἱ δέ, il y aurait alors un partage, dans le sens de *ceux-ci*, *ceux-là*.

2. L'aoriste avec la signification de plus-que-parfait se présente fréquemment dans les textes. Pour ne citer que le Nouveau Testament on peut voir Luc., xix, 15; xxiv, 1; Joan., iv, 45, 46; xi, 30; Act., i, 2, etc.

(ce qui n'aurait pas de sens), mais à la montagne qu'il leur avait précédemment indiquée. Pourquoi ne pas traduire de même l'aoriste de la phrase suivante ? Et le voyant ils (les onze) l'adorèrent ; ceux-ci avaient été dans le doute. C'est-à-dire ils l'adorèrent, eux qui avaient été dans le doute. Par cette simple remarque saint Matthieu ferait allusion aux différentes apparitions de Jérusalem, qui avaient eu pour but de réduire l'incrédulité ou les hésitations des apôtres. Ce n'est qu'après avoir été convaincus de sa résurrection, qu'ils pouvaient, retournant en Galilée, obéir à la parole de Jésus et réunir sur la Montagne le petit troupeau dispersé. Pour l'auteur du premier évangile aucune de ces apparitions de Jérusalem n'est l'apparition principale, celle qu'avait annoncée Jésus avant sa mort, et durant laquelle devait se constituer le nouveau royaume : elles ne servaient qu'à la préparer, à la rendre possible en convainquant les apôtres de la réalité de la résurrection¹.

Or, les trois récits sommaires de la finale de saint Marc, que font-ils autre chose, sinon expliquer cette brève et rapide remarque du premier évangéliste ? Ceci fait, le texte de saint Marc rejoint exactement celui de saint Matthieu. Les versets 18 à 20 de celui-ci sont parallèles aux versets 15 à 18 du second évangile. Ce dernier ne fait pas, il est vrai, allusion à la royauté

1. Nous renvoyons à la fin de cette étude la note relative à xxviii, 16, de saint Matthieu, à cause de sa longueur.

souveraine, au nouveau royaume universel qu'inaugure le Messie ressuscité, comme le premier évangéliste : ce n'était pas, comme pour celui-ci, essentiel au but de son évangile. Mais la mission donnée aux disciples d'aller prêcher dans le monde entier, de faire des croyants, de les baptiser, se trouve également dans les deux évangiles. Si la finale de saint Marc insiste sur les miracles, sur les œuvres de puissance et de domination de la nature et des démons, qui doivent accompagner la prédication, c'est que cette remarque est conforme à l'idée générale du second évangile.

La finale de saint Marc semble donc ne faire que suivre, en le commentant, un récit de la résurrection semblable à celui de saint Matthieu.

Le récit de ce dernier, conforme au but de son évangile que nous avons indiqué plus haut, et à ses procédés habituels de composition, donne les faits en raccourci et veut en arriver au plus vite à la parole du Christ, essentielle à son dessein. Il se contente de dire d'une façon générale, très brièvement, que *les saintes femmes* ont vu des anges et le Christ lui-même ressuscité ; qu'elles sont chargées de porter aux apôtres l'ordre de se réunir en Galilée, selon la parole du Christ avant sa passion. Les onze entourés du troupeau fidèle, réuni de nouveau, voient le Christ ressuscité qui se met à leur tête, *προάγει*, inaugure le nouveau royaume universel, et les envoie faire la conquête du

monde. Il est donc bien le Messie attendu qui fonde le vrai royaume : avec ces deux idées qui forment le dessein de son évangile, il n'oublie pas ici, comme dans le reste de son œuvre, de montrer la mauvaise foi des Juifs, qui par leur infidélité s'excluent eux-mêmes de ce royaume.

Nous trouvons dans le récit de l'institution de l'Eucharistie un autre exemple de simplification et de raccourci des faits par le premier évangéliste.

Saint Matthieu (xxvi, 20 et 26-29) s'exprime ainsi : « ²⁰ Le soir venu, il se met à table avec les douze disciples ¹. ²⁶ Or pendant qu'ils mangeaient, Jésus prenant du pain, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. ²⁷ Et prenant la coupe il rendit grâce et la leur donna en disant : Buvez-en tous : ²⁸ car ceci est mon sang, le sang de la [nouvelle] alliance, qui est répandu pour la multitude en rémission des péchés.

« ²⁹ Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

Il suffit ici d'indiquer qu'on trouve la même disposition et, à peu de chose près, les mêmes

1. Vient ici l'allusion à celui qui devait le trahir (21-25).

expressions dans saint Marc : ces deux rédactions proviennent évidemment d'une même source.

Le récit de saint Luc commence par des détails omis dans les deux autres synoptiques (xxii, 14-20).

« ¹⁴ Lorsque l'heure fut venue, il se mit à table et les douze apôtres avec lui. ¹⁵ Et il leur dit : J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous avant de souffrir. ¹⁶ Car je vous dis que je ne la mangerai [plus]¹ jusqu'à ce

1. Les mss. $\aleph$ A B C, et quelques autres importants, omettent $\sigma\upsilon\chi\epsilon\tau\iota$ devant $\sigma\upsilon\ \mu\grave{\eta}\ \phi\acute{\alpha}\gamma\omega$. On a dit que les copistes l'auraient inséré pour faire dire à Jésus que cette pâque qu'il mangeait avec ses disciples serait la dernière, tandis que l'expression : *je ne la mangerai pas qu'elle ne soit accomplie dans le royaume de Dieu*, indique plutôt que Jésus n'a pas alors mangé la pâque.

Il faut dire cependant que ce mot se trouve dans un bon nombre de mss. et d'excellents ; aussi Tischendorf ne l'a pas omis dans son texte critique. D'ailleurs il est demandé par le sens de la phrase, sans quoi le mot $\gamma\alpha\rho$ n'aurait plus de signification et on ferait dire à Jésus une chose singulière : « J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir, *car* je ne la mangerai pas... Au contraire avec $\sigma\upsilon\chi\epsilon\tau\iota$ tout se suit très naturellement : « J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous avant de souffrir, car je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie » ; c'est-à-dire : J'ai vivement désiré de manger cette pâque avec vous, car c'est la dernière ici-bas. De plus l'omission de $\sigma\upsilon\chi\epsilon\tau\iota$ se comprend aussi facilement que l'addition, étant donnée la ressemblance des deux finales $\epsilon\tau\iota$ et $\sigma\upsilon\chi\epsilon\tau\iota$. Enfin le verset 16 forme une sorte de parallélisme avec le verset 19, où on lit : *Je ne boirai pas désormais jusqu'à*, etc., donc je ne boirai plus après la circonstance présente. Comme nous le montrons dans notre étude, par les

qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu

¹⁷ Et ayant reçu une coupe, après avoir rendu grâce il dit : Prenez et distribuez-la entre vous.

¹⁸ Car je vous dis que dès maintenant je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu.

« ¹⁹ Et ayant pris un pain, après avoir rendu grâce, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, donné pour vous, faites ceci en mémoire de moi. ²⁰ Et de même [il prit] aussi la coupe après le souper en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, répandu pour vous. »

Les deux parties du récit de saint Luc (14-18 et 19-20) s'enchaînent très naturellement. En commençant le repas de cette dernière pâque Jésus dit à ses disciples : J'ai désiré vivement de manger *cette pâque* avec vous.

* Pourquoi ? Parce que c'est *la dernière*, avant sa pleine réalisation dans le royaume de Dieu. Et, ayant reçu une coupe de vin vers le commencement du repas, il ajouta : je n'en boirai plus jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu. Après avoir dit : c'est ma dernière pâque, il ajoute donc ici : c'est mon dernier repas.

Cette expression, *Je ne boirai plus du fruit de la vigne*, paraît bien faire allusion à la première coupe qui circulait au début du repas selon le

paroles des versets 16 et 18, le Christ ne veut pas dire autre chose que : c'est ma dernière pâque, c'est mon dernier repas. Il prend donc ce repas.

rituel de la pâque, pendant que l'on disait : « Béni soit le Seigneur qui a créé le fruit de la vigne ¹. » Cette phrase rituelle, au début du repas, amenait naturellement la réflexion du Sauveur : je ne boirai plus *de ce fruit de la vigne*.

Mais cette dernière pâque, qui est son dernier repas, va être signalée par une institution nouvelle, que ses disciples devront reproduire en mémoire de lui. Vient alors (19-20) le récit de l'institution de l'Eucharistie, qui, par certaines nuances d'expressions, diffère du récit des deux premiers synoptiques pour se rapprocher de saint Paul. Mais au fond il dit la même chose que les deux premiers évangiles. Des deux côtés, c'est le même rite et substantiellement les mêmes paroles.

Ensuite la différence devient plus sensible : après le récit de l'institution, saint Matthieu

1. Cette bénédiction se récitait aussi au commencement des repas ordinaires en prenant la première coupe. On en prononçait une semblable sur le pain en le rompant (*Tr. Berachot*, vi). *Didachè* ou *Doctrine des apôtres* fait allusion à ce rite et à ces bénédictions dans ses chapitres ix et x qui ne semblent pas se rapporter à l'Eucharistie, mais à un repas commun semi-liturgique en usage dans l'Eglise de Jérusalem où se pratiquait la vie commune. Le dimanche, dans ce repas commun, se plaçait la célébration de l'Eucharistie à laquelle fait allusion le chap. xiv. Cf. Dom Cagin, *L'Eucharistie*, 1912, in-8, p. 252-288. Cf. l'article de P. Ladeuze, *L'Eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didachè*, paru dans *l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, p. 339 et suiv.

place la remarque donnée par saint Luc au début du repas : « Je vous le dis en vérité (MATTH., xxvi, 29)¹. Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

De cette divergence on a voulu conclure que le verset 18 de saint Luc était comme un récit anticipé de la cène, ou plutôt que les versets 15 à 18 étaient un autre récit de la cène, un doublet provenant d'une autre source.

Ce serait, il faut l'avouer, un récit bien singulier ; car il y manquerait l'essentiel, la mention du corps et du sang, pour avoir la véritable cène de la nouvelle alliance. Saint Luc ne nous a pas habitués à un tel amalgame dans son évangile aux récits si bien ordonnés. Combien n'est-il pas plus naturel de voir dans ces versets 15 à 18 l'expression des sentiments qui débordent du cœur du divin Maître, au moment de célébrer sa dernière Pâque, de prendre son dernier repas avec ses chers disciples ? Et comme nous l'avons vu, l'expression, « je ne boirai plus *du fruit de la vigne* », semble bien faire allusion à un rite du début du repas dans la célébration pascale.

Comment alors expliquer que saint Matthieu rejette cette parole du Sauveur après l'institu-

1. Saint Marc, nous l'avons vu, a la même disposition et pres que les mêmes expressions que saint Matthieu.

tion de l'Eucharistie? C'est par le même procédé de simplification, dont saint Matthieu est coutumier, quand il s'agit de rapporter les faits : il les donne en raccourci.

Après avoir dit que Jésus et ses disciples se mirent à table pour manger la Pâque, saint Matthieu ne fait allusion à aucune partie du repas pascal proprement dit. Il ne retient de la dernière Pâque du Sauveur, que le pain changé au corps du Seigneur, et le vin changé en son sang. Ce rite nouveau, étant l'essentiel, résume pour lui tout le repas. Comme il ne parle du vin qu'à propos de la coupe changée en sang, force lui est bien de rattacher à cet endroit la réflexion du Sauveur, que nous trouvons plus naturellement placée par saint Luc au début du repas, au moment où le rite pascal amenait la distribution de la première coupe et la bénédiction qui l'accompagnait.

Le Sauveur annonçait à ses disciples que c'était la dernière fois qu'il buvait *du fruit de la vigne*, que c'était son dernier repas, peu d'instants après leur avoir dit, en se mettant à table, qu'il faisait avec eux sa dernière pâque. Les deux réflexions se suivent naturellement et n'ont leur place naturelle qu'au début du repas.

De telles transpositions et simplifications dans le récit des faits ne sont pas rares en saint Matthieu; saint Luc au contraire nous a habitués à une exposition plus détaillée, plus

naturelle, *ex ordine*, selon la promesse de son prologue.

Ces procédés de saint Matthieu, que nous avons expliqués par ces quelques exemples, répondent bien au plan de son évangile, plus didactique qu'historique. Il n'y a pas à en conclure qu'en rapportant les faits et les paroles du Christ, il ne tienne pas fermement à leur vérité historique. Loin de là; il tient toujours à l'authenticité de la parole ou du fait, mais obéissant aux nécessités de son plan et de son but, il se préoccupe beaucoup moins des circonstances du fait ou de la parole.

Note de la p. 328 : *Le sens de οἱ δὲ ἐδίδοσαν dans saint Matthieu, xxviii, 17.*

Le sens que nous avons proposé dans l'article de la *Revue Biblique*, janvier 1916 : *Quelques procédés littéraires de saint Matthieu*, a soulevé quelques objections auxquelles nous avons répondu dans le n° de juillet suivant.

Nous reproduisons ici ces objections et ces réponses, à peu près textuellement, laissant de côté ce qui concerne le contradictoire.

1^{re} Objection : « Suivant M. L., la traduction de οἱ δὲ par *quidam* dans la Vulgate serait fausse, parce que οἱ δὲ ne signifierait pas *quelques-uns*, mais *ceux-ci*. Il suffit de consulter Kühner-Gerth (*Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*, § 527, Remarque 4), pour s'assurer du contraire. La remarque de Kühner permet d'ailleurs d'expliquer correctement le οἱ δὲ de saint Matthieu. »

Réponse : Je n'ai point prétendu que οἱ δὲ ne pouvait jamais être l'équivalent de τινές, *quelques-uns*. Ce que j'ai affirmé, c'est qu'il n'avait pas ce sens dans le passage de saint Matthieu; j'ajoute même qu'il ne peut pas l'avoir.

Sans aller chercher une grammaire aussi développée que

celle de Kühner-Gerth, j'avais bien remarqué cette acception de *οἱ δέ* pour *τινές*, *quelques-uns*, dans plusieurs grammaires ou dictionnaires du Nouveau Testament. Je savais même qu'un scoliaste de Lucien s'était avisé de rapprocher une phrase du *Timon*, IV, de l'expression en question de saint Matthieu et d'y voir une construction semblable. Le philosophe satyrique s'adresse à Jupiter: « Je ne dis pas combien de fois les voleurs ont pillé tes temples, *οἱ δέ* ils (ou quelques-uns) ont été jusqu'à porter les mains sur toi à Olympie. » Que dans cette phrase de Lucien *οἱ δέ* soit l'équivalent de *τινές*, *transeat*. Mais vouloir justifier le sens de ce passage de Lucien en le rapprochant du texte de saint Matthieu et prétendre y voir l'application de la même règle de syntaxe, c'est en quoi le brave scoliaste s'est un peu fourré le doigt dans l'œil (et il n'est pas le seul !). Il n'y a pas du tout parité dans les deux textes.

Pour ne rien omettre, je suis allé consulter la grammaire de Kühner-Gerth, et je n'ai pas trouvé autre chose que ce que m'avaient dit mes grammaires plus anciennes. Il explique de même qu'il n'est pas nécessaire que *οἱ δέ* soit précédé de *οἱ μὲν* pour avoir le sens partitif. Mais tous les auteurs supposent certaines conditions : dans une totalité, dans un ensemble, dont on vient de mentionner la plupart des choses ou des personnes, *οἱ δέ* peut être placé ensuite en opposition pour désigner quelques-unes de ces choses ou de ces personnes. « In quibus locis, disait Beelen, *partitio quidem fit, sed talis ut ii qui dicantur οἱ δέ cogitandi sint numero multo pauciores quam illi qui his opponuntur; quare et in similibus locis οἱ δέ reddiderim non alii sed nonnulli.* »

Mais ce n'est pas du tout le cas de saint Matthieu, xxviii, 16: « Les onze disciples partirent en Galilée à la montagne que Jésus leur avait indiquée, *καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν.* » Les onze disciples sont donc arrivés à la montagne que Jésus leur avait précédemment indiquée; et eux, les onze, en le voyant, l'adorèrent. Mais si les onze, c'est-à-dire la totalité des apôtres, l'adorent, que reste-t-il pour que *οἱ δέ* ait un sens partitif et forme un groupe distinct ? Il reste zéro. *Οἱ δέ* ne peut être une partie de la totalité, *onze*, à laquelle on ferait faire une chose particulière que ne feraient pas les onze, parce que, si les onze

adorent, c'est qu'ils croient, et, s'ils croient, ils ne peuvent être dans le doute. La logique la plus élémentaire s'oppose donc à ce qu'en cet endroit *οἱ δὲ* ait un sens partitif; il ne peut désigner que *ceux-ci*, c'est-à-dire les onze, et par conséquent l'aoriste *ἐδίττασαν* ayant le sens du plus-que-parfait, il faut traduire : *ceux-ci*, ou plutôt *eux qui avaient été dans le doute*.

Dans un autre passage de saint Matthieu (xxvi, 67), *οἱ δὲ* a ce sens de *quelques-uns* ou plutôt *d'autres*. « Alors ils lui crachèrent au visage et lui donnèrent des coups de poing, *οἱ δὲ* quelques-uns (ou d'autres) le souffletèrent. » Je préférerais *d'autres* à *quelques-uns*, parce que, dans nos évangiles, en regard de *ὁ μὲν* on trouve souvent *ἄλλος* ou *ἕτερος* à la place de *ὁ δὲ*.

2^e Objection : « Suivant M. L., par les mots *οἱ δὲ ἐδίττασαν*, saint Matthieu ferait allusion à « l'incrédulité des apôtres » rapportée dans les autres synoptiques.

« Cela est impossible. D'abord *διστάζειν* ne signifie pas *être incrédule*, mais *douter, hésiter*. Puis il est inadmissible qu'un historien fasse allusion, sans rime ni raison, à un fait dont il n'a pas parlé et que son lecteur peut fort bien ignorer. Enfin expliquer l'assertion d'un historien comme une allusion à un fait rapporté par d'autres historiens me paraît être une méthode fâcheuse et fausse. »

Réponse : Que *διστάζειν* signifie *douter, hésiter*, je suis tout à fait d'accord avec mon contradicteur. Aussi dans mon article je n'ai pas traduit autrement ce verbe. Voir p. 18, ligne 1, 3, 6, 20, 21 [cf. dans ce volume, p. 327 et 328]. Si quelquefois, en parlant des différentes apparitions de Jérusalem auxquelles les apôtres refusent ou hésitent à croire, j'emploie le mot *incrédulité*, c'est dans un sens très général, qui traduit *ἀπιστία* ou *ἀπιστεῖν* employés dans les récits de la résurrection avec des nuances très diverses. Depuis le moment où ils entendirent le récit des saintes femmes, jusqu'au moment où le Christ lui-même se présenta dans le cénacle et mangea avec eux, les apôtres passèrent par des sentiments variés, depuis l'incrédulité jusqu'au simple doute, ou à peine un reste d'hésitation. D'abord ils ne croient point et traitent de rêveries les dires des femmes;

puis le récit des disciples d'Emmaüs les ébranlent, ils ne savent que croire. Enfin quand le Christ lui-même se présente à eux, qu'ils l'ont devant les yeux, qu'ils l'entendent, qu'ils le touchent, ils n'osent croire à cause même de la joie inespérée qu'ils ont de le revoir (Luc., xxiv, 41). Ils ne peuvent croire à leur bonheur : ils croient à l'évidence, mais d'autre part ils n'osent croire. Après la catastrophe qui avait anéanti toutes leurs espérances, le retrouver, le revoir ainsi plein de vie, est-ce possible, c'est trop de bonheur ! Ils doutaient ou plutôt ils étaient comme hésitant encore, tant leur joie était grande. Ce n'est pas du doute proprement dit que cette hésitation de leur âme qui croit et n'ose croire, et l'évangéliste appelle cela ἀπιστία, incrédu- lité : incrédu- lité qui n'est que l'hésitation d'une foi qui croit, mais n'ose s'arrêter à son objet, tant il renverse toutes les prévisions humaines. Je pouvais donc renfermer tous ces sentiments sous le nom de doute ou d'incrédulité. Par cette simple remarque, *eux qui avaient été dans le doute*, « saint Matthieu, disais-je, ferait allusion aux différentes apparitions de Jérusalem qui avaient eu pour but de réduire l'incrédulité ou les hésitations des apôtres ».

Mais, dit mon contradicteur : « Expliquer l'assertion d'un historien, comme une allusion à un fait rapporté par d'autres historiens, me paraît être une méthode fâcheuse et fausse. » J'ai le regret de lui faire observer que, s'il ne l'admet pas, il n'est pas capable de comprendre l'Évangile de saint Jean, qui fait de perpétuelles allusions aux synoptiques. Il en est de même des trois autres Évangiles qui supposent connues des fidèles beaucoup de choses, que la catéchèse apostolique leur avait rendues familières et auxquelles le résumé synoptique se contente de faire allusion en passant.

D'après ce que nous avons exposé dans *Nos quatre Évan- giles, leur composition et leur position respective*, on a pu se rendre compte que nos évangélistes ne sont pas des historiens composant, dans leur cabinet de travail, des récits d'après des archives secrètes ou des documents inac- cessibles à leurs lecteurs, avec la juste prétention de leur apprendre du nouveau. Un historien de cette sorte ne peut *sans rime ni raison faire allusion à un fait dont il n'a pas parlé et que son lecteur peut fort bien ignorer*. Mais nos

évangélistes ne font que recueillir les faits et paroles du Christ quotidiennement prêchés, que les fidèles connaissent parfaitement pour les avoir mainte fois entendus ; dont ils recueillaient dans leur mémoire les moindres parcelles pour en faire la règle de leur conduite, pour en vivre et faire ainsi passer le Christ dans leur vie, qu'il s'agisse de la catéchèse élémentaire conservée dans les synoptiques, ou de l'enseignement plus élevé que donnaient aussi les apôtres et que saint Jean nous a transmis par écrit d'après ses souvenirs personnels, après l'avoir souvent donné de vive voix. On comprend que, dans de telles conditions, ce n'est pas *sans rime ni raison*, qu'un évangéliste puisse faire une simple allusion à un fait raconté dans la prédication quotidienne et qu'un autre évangéliste a jugé bon de narrer. Cela se comprend aisément.

Puis c'est un fait, qu'il est facile de constater dans une étude comparative des Évangiles. Il n'y a pas à raisonner contre les faits, parce que, dit Euripide, *ça ne leur fait rien*, μέλει γὰρ αὐτοῖς οὐδέν.

Dans la Revue Biblique (2^e fascicule de 1917), M*** revient à la charge et ne croit pas pouvoir admettre les réponses précédentes pour les raisons ainsi énoncées :

« Les Grecs insèrent très bien, dans une phrase qui se développe, un détail accessoire (avec *δέ*, *οἱ δέ*, etc.). Le verbe est à l'aoriste pour une action passagère, à l'imparfait pour une action qui dure ou qui est simultanée avec les autres actions de la phrase. — Le verbe *διττάζειν* signifie *douter*, *hésiter* ; à l'aoriste, il exprime un mouvement passager, une impression passagère de doute, d'hésitation. — La locution *οἱ δέ* s'emploie très bien pour désigner quelques personnes, ainsi distinguées des autres. — Il est admis par tout le monde, je crois, que les mots *οἱ δὲ ἐδίστασαν* constituent une simple incidente, qui pourrait même être supprimée, sans que le développement de la phrase ou de l'idée en souffre.

« Je traduis : « Or, les onze Disciples se rendirent dans la Galilée sur la montagne où Jésus leur avait ordonné (de se rendre) ; et l'ayant vu, ils se prosternèrent devant (lui), — quelques-uns eurent un mouvement (ou un instant) d'hésitation, — et s'étant approché d'eux, Jésus leur parla en disant, etc. ».

« Pour moi, la scène est la suivante. Les disciples ont vu apparaître la forme humaine de Jésus, et à quelque distance, puisque Jésus « s'approcha ensuite d'eux ». Une apparition de ce genre est toujours impressionnante pour la nature humaine. Devant cette apparition subite, quelques-uns des Onze ont eu un mouvement, un instant d'hésitation, en se demandant si l'apparition était réelle, ou si, au contraire, elle était fantastique. Ce mouvement d'hésitation était naturel par lui-même, et on pouvait l'attendre au moins de la part de quelques-uns sur onze. Mais ce mouvement ne pouvait pas persister devant une apparition qui durait et qui s'approchait. Ceux-là même qui ont éprouvé cette impression ont fort bien pu se prosterner comme les autres et en même temps; un mouvement de respect et un mouvement de doute devant une apparition merveilleuse ne s'excluent pas. En tout cas, ils se sont prosternés, après que le premier mouvement d'hésitation fut passé. C'est ce mouvement, cet instant d'hésitation, chez quelques-uns des Onze, que l'évangéliste a noté par ces trois mots jetés en passant : *οἱ δὲ ἐδίστασαν*.

« Quoique accessoire, ce détail est extrêmement important. Il indique que les Onze n'ont pas cru à la légère à l'apparition merveilleuse, et que tous se sont rendu compte de sa réalité, la plupart immédiatement, et quelques-uns après avoir hésité momentanément. Si l'apparition avait été fantastique, l'hésitation des derniers aurait persisté, et aurait tiré les premiers de leur erreur spontanée. L'hésitation de quelques-uns des Onze garantit la sincérité réfléchie de tous dans leur croyance à l'apparition. Par là même, cette hésitation garantit la réalité de l'apparition. Puis, ce détail ne peut provenir que d'un témoin oculaire et même auriculaire, ayant vu le mouvement d'hésitation, et ayant entendu les paroles de doute, s'il y en a eu de prononcées. Il témoigne ainsi de l'authenticité du récit et de son historicité. Dès lors, en vertu de son importance, et quoique accessoire, le détail mentionné est intimement lié avec la substance du récit. Dès lors aussi, l'évangéliste a eu raison de le mentionner, et à cause de son importance, et dans l'intérêt du lecteur qui réfléchit sur l'apparition.

« Ce détail se comprenant par lui-même dans son texte

et dans son contexte, je n'ai pas besoin, pour ma part, de faire appel à un autre évangile, pour l'expliquer. »

Voici ma réponse.

En face des nouveaux arguments de l'érudition grammaticale de M***, je garde toutes mes positions. Je n'y trouve aucun motif de changer, bien au contraire.

1° M*** fait remarquer que les Grecs insèrent très bien avec δὲ un détail accessoire dans une phrase qui se développe; et il observe qu'alors « le verbe est à l'aoriste pour une action passagère, à l'imparfait pour une action qui dure ou qui est simultanée avec les autres actions de la phrase ». Je souligne ces derniers mots en priant le lecteur de se reporter à la façon dont M*** explique l'apparition. « Ceux qui ont éprouvé cette impression de doute, écrit il, ont fort bien pu se prosterner comme les autres et en même temps : un mouvement de respect et un mouvement de doute devant une apparition merveilleuse ne s'excluent pas. » Mais dans ces conditions il y a action simultanée avec les autres actions de la phrase; pourquoi saint Matthieu ne suit-il pas la règle rappelée par M***, et n'emploie-t-il pas ici l'imparfait au lieu de l'aoriste ?

2° Il est vrai que M*** se ménage une porte de sortie en face de cette difficulté. Il ne tient pas absolument à cette simultanéité d'action qui pourrait être embarrassante; il propose une autre hypothèse. Devant cette apparition subite, quelques-uns des onze auraient eu un moment d'hésitation, se demandant si l'apparition était réelle ou fantastique. Mais ce mouvement d'hésitation, dit-il, ne pouvait pas persister devant une apparition qui durait et qui s'approchait. Alors après ce premier mouvement d'hésitation, ils se sont prosternés comme ceux qui n'avaient pas eu le moindre doute. Il n'échappera à personne que, si les faits s'étaient ainsi passés, l'évangéliste aurait procédé autrement dans son récit; il aurait disposé les divers incidents dans cet ordre : le Christ apparaît, quelques-uns hésitent à le reconnaître, il s'approche d'eux; alors, convaincus de sa présence, ils se prosternent avec les autres. Pourquoi saint Matthieu procède-t-il d'une façon toute opposée? C'est lorsque, l'hésitation de quelques-uns ayant cessé, les onze se sont tous prosternés, que Jésus

s'approche. Ce n'est donc pas l'intention du narrateur de faire dépendre de cette approche la cessation de leur hésitation.

3^e. Je ne vois pas bien comment M*** s'accorde avec lui-même. Il nous dit d'abord : Ces mots *οὐδέ ἐδίστασαν* sont une simple incidente qui pourrait être supprimée sans que le développement de l'idée en souffre. Plus loin il assure le contraire : « L'hésitation, dit-il, garantit la réalité de l'apparition. Dès lors, en vertu de son importance et quoique accessoire, le détail mentionné *est intimement lié avec la substance du récit.* » Ce n'est donc pas un simple incident sans importance pour le développement de l'idée, puisqu'il sert à *garantir* la réalité de l'apparition et *qu'il est intimement lié avec la substance du récit.*

Il ajoute : « L'évangéliste a eu raison de le mentionner et à cause de son importance et dans l'intérêt du lecteur qui réfléchit sur l'apparition. » Il paraît donc à M*** que le but de saint Matthieu, en notant ce détail, a été de garantir au lecteur la réalité de l'apparition. Si tel a été son but en racontant cette manifestation de Jésus aux disciples, et la seule qu'il rapporte, il faut avouer que la preuve est un peu maigre. Je ne serai pas le seul à penser que pour atteindre ce but, puisqu'on le lui suppose, il y avait autre chose à faire. Voyez dans saint Luc le récit de l'apparition de Jésus au soir du premier jour : il veut présenter les circonstances de l'apparition de façon à prouver sa réalité à des Grecs qui, on le sait, ont peine à croire à la résurrection du corps. Les Apôtres, qui avaient tenu pour des rêveries les dires des saintes femmes accourues du tombeau vide en leur portant le message des anges, ne s'attendaient nullement à revoir le Christ. Aussi, comme il apparaît soudain au milieu d'eux, les portes fermées, sont-ils saisis de frayeur, se demandant si ce n'était pas un esprit. Mais Jésus les rassure en leur montrant, leur faisant palper ses mains et ses pieds percés. Leur joie de le revoir après une catastrophe si désespérante est si grande qu'ils ne peuvent en croire leurs yeux, leurs sens, l'évidence même. Le Sauveur leur demande, et il reçoit de leurs mains un peu de nourriture, il mange avec eux et les entretient longuement. On voit que la préoccupation de saint Luc est de montrer que Jésus est ressuscité avec son vrai corps, celui qui fut

percé de clous et attaché à la croix : et les preuves qu'il en donne sont sans réplique.

Tout autre a été le but de saint Matthieu, comme je l'ai indiqué dans la *Revue Biblique*, avril 1916, p. 19 (cf. p. 325). Il n'a pas, dans ce récit, l'intention directe de prouver la réalité de la résurrection, mais seulement que le Christ ressuscité a fondé le royaume. Il s'adresse à des lecteurs qui avaient maintes fois entendu les Apôtres affirmer (et ce fut la prédication de la première heure) que le Christ était ressuscité, qu'ils l'avaient vu, qu'ils avaient conversé et mangé avec lui, tandis qu'ils accompagnaient cette affirmation des miracles les plus éclatants. L'observation accessoire *οὐ δὲ ἐδίστασαν* a donc été insérée par l'évangéliste pour un tout autre motif que celui de garantir par là la vérité de la résurrection.

Si on donne à cette incidente le sens que j'avais indiqué dans mon article et dans ma première réponse à M***, la grammaire se trouve pleinement respectée. C'est une simple incidente, une observation que le narrateur n'a pas indiquée en son lieu chronologique, mais qu'il s'est contenté d'insérer, comme simple allusion au passé, dans la suite de son récit. Il était naturel dans ces conditions de mettre le verbe à l'aoriste, un aoriste avec le sens de notre plus-que-parfait.

C'est l'opinion de Maldonat : ce n'est pas être en mauvaise compagnie exégétique que de se trouver avec ce savant interprète. Dans son exposition des diverses opinions sur ce verset de saint Matthieu, il s'exprime ainsi : « Alii, quod Matthæus dicit : *quidam autem dubitaverunt*, non ad hanc visionem quæ in monte Galilææ accidit, sed ad eam quæ Ierosolymæ acciderat, cum Thomas dubitavit et cum alii discipuli spiritum se videre putaverunt, referendum existimant; voluisse enim studentem brevitati Matthæum omnes visiones quibus Christus discipulis apparuerat, una complecti, et quidquid in illis notatu dignum acciderat indicare. Acciderat autem ut nonnulli discipuli, maximeque Thomas dubitaret, ideoque ergo dixit : *quidam autem dubitaverunt*, non quidem tunc in monte Galilææ, sed prius Ierosolymæ. Hæc mihi placet sententia. ».

Maldonat adopte précisément l'interprétation que M***

me reproche : il voit dans *οἱ δὲ ἐδίπλωσαν* une allusion rapide aux apparitions de Jérusalem pendant lesquelles se sont manifestés à divers degrés les doutes et les hésitations des Apôtres. Saint Marc qui, dans son récit de la Résurrection, suit le même plan que saint Matthieu, comme je l'ai exposé dans la *Revue Biblique*, avril 1916, p. 17-18 (cf. p. 325), a remplacé cette allusion rapide par un bref rappel de trois apparitions de Jérusalem, où il se contente de constater la même incrédulité et les mêmes hésitations.

Après avoir adopté ce sentiment, Maldonat se pose l'objection suivante. « Dicet aliquis, Ierosolymæ non solum Thomam et nonnullos alios sed omnes omnino discipulos dubitavisse, putavisseque spiritum se videre. » Il répond que les termes généraux dont se sert saint Luc n'excluent pas quelques exceptions. Sa solution est plausible, mais se ressent de l'influence du *quidam* de la Vulgate. Il y avait mieux à répondre, car quelle nécessité de traduire *οἱ δὲ* dans le cas présent, par *quidam* ; en serrant de plus près le texte, il aurait vu que *οἱ δὲ* se rapporte expressément aux onze apôtres et que le contexte ne permet pas de lui donner un sens partitif.

C'est parler très improprement que de dire que *οἱ δὲ* signifie *τινές* : il signifie *ceux-ci* ou *lesquels* ; *οἱ δὲ* ne veut pas plus dire *quelques-uns*, que notre pronom français, *ceux-ci*, n'a proprement ce sens. C'est uniquement le contexte de la phrase qui peut donner à *οἱ δὲ* une signification équivalente à *τινές*. Il faut pour cela, comme je l'ai dit (cf. plus haut, p. 337), qu'il s'agisse d'une totalité ou d'un ensemble dont on vient de mentionner la *plupart* des choses ou des personnes ; *οἱ δὲ* peut alors être mis en opposition pour désigner *quelques-unes* de ces choses ou de ces personnes appliquées à une action différente des premières. Ainsi dans Matthieu xxvi, 67 (cf. *Act.*, xvii, 18).

Mais dans le cas de Matthieu xxviii, 17. la totalité, c'est-à-dire les onze se prosternant, adorant, il ne reste plus rien pour former un groupe distinct et donner à *οἱ δὲ* un sens partitif, d'autant que, quoi qu'en dise M***, le doute ne s'accommode guère avec l'adoration. Car *se prosterner* ici est reconnu généralement pour avoir cette dernière signification dans la pensée de l'évangéliste. *Οἱ δὲ* dont le sens premier est *ceux-ci* (ou *lesquels*) n'a rien dans le contexte

qui le rende équivalent à *tives* : il ne reste qu'à lui garder son sens propre et à le rapporter aux onze apôtres. C'est ce que reconnaît un auteur auquel Richard Simon a beaucoup emprunté sans le citer, J.-L. Wolzogen dans son Commentaire sur ce passage de saint Matthieu. « *Quidam autem dubitaverunt. Hæc verba non ita sunt intelligenda, quod tunc ex iis qui præsentibus aderant, alii eum adorarint, alii vero dubitarint, an ipse esset; vel quod ipsum quidam adorarint et tamen simul dubitarint (on dirait qu'il repousse à l'avance les hypothèses de M****) : sed sensus est, etiam eos qui antea dubitarunt, ipsum adorasse.* » Et pour lui, comme pour Maldonat, *antea dubitarunt* se rapporte aux apparitions de Jérusalem.

4° « Ce détail, dit M**** satisfait de son explication, se comprenant par lui-même dans son texte et dans son contexte, je n'ai pas besoin, pour ma part, de faire appel à un autre Évangile pour l'expliquer. »

Nous venons de voir que ce détail, tel que l'explique M****, ne se comprend ni dans son texte, ni dans son contexte. La suite de sa conclusion n'est que la reprise de la critique qu'il a présentée dans sa première lettre. « Je n'ai pas besoin, dit-il, de faire appel à un autre Évangile pour expliquer ce détail, cette incidente. » Ne prenons pas le change, que veut dire par cette observation M****? Que pour expliquer les mots et donner un sens à cette phrase incidente, il faille recourir à un autre Évangile? Mais l'incidente, telle que je l'entends avec Maldonat, a un sens par elle-même : les onze se prosternèrent (adorèrent) *eux qui avaient eu (précédemment) des hésitations, des doutes.* L'assertion est générale sans doute, mais les lecteurs du premier Évangile, qui avaient entendu les récits de la catéchèse, savaient en quelles circonstances particulières avaient eu lieu ces hésitations. Pour nous qui n'avons pas été les auteurs de la prédication apostolique, nous le savons par les relations plus détaillées des autres Évangiles. Recourir ainsi à un ou plusieurs Évangiles pour expliquer les passages moins précis, les allusions d'un autre, c'est de bonne méthode et il n'y a pas un seul commentateur qui s'en abstienne.

Puisque saint Matthieu, tout seul, suffit à M**** pour se rendre un compte exact des événements, je lui demanderai

à quoi dans le récit de la résurrection du premier Évangile, entendu comme il le fait, il reconnaîtra que l'apparition aux disciples sur la montagne de Galilée n'est pas la première apparition du Christ à ses apôtres, n'est pas la seule et unique? D'autre part, expliquera-t-il bien comment il se fait que les apôtres, sans avoir vu encore le Christ ressuscité, et par conséquent sans avoir la preuve certaine de sa résurrection, se sont cependant réunis tous sur une montagne de Galilée?

Et s'il les suppose déjà convaincus de sa résurrection et prévenus que dans ce lieu et ce moment déterminés ils verront le Christ, comment expliquer raisonnablement des hésitations et des doutes de leur part, lorsqu'il s'est présenté à eux? Ils ne peuvent même pas, dans ces conditions, hésiter et se demander si c'est un esprit.

Il faudrait repasser tout l'Évangile pour montrer combien les synoptiques s'éclairent les uns par les autres, combien le quatrième Évangile est nécessaire pour comprendre les trois premiers.

Pour toutes ces raisons, nous croyons respecter davantage les règles de la grammaire et de la saine exégèse en ne suivant pas M***, mais plutôt Maldonat.

APPENDICE II

Réponse à quelques objections

Les premières objections sont relatives au plan quadripartite. On le trouve trop simple. Mais la complication n'est pas criterium de vérité. Tant de divisions ont déjà été proposées dans l'analyse des trois premiers évangiles que l'esprit, embarrassé par la diversité des plans, ne sait auquel s'arrêter et se demande si, en se proposant d'aller au fond des choses, les exégètes ne se bornent pas trop souvent à traduire seulement le point de vue où ils se sont placés en lisant les synoptiques. Il n'en peut être ainsi de la division quadripartite de la catéchèse élémentaire, conservée dans les trois premiers évangiles¹. C'est un cadre général si nettement tracé et si visible qu'il ne saurait ne pas répondre à la réalité. Ce plan est reconnu du reste de la plupart des commenta-

1. S. Matthieu et S. Luc ont ajouté les récits de l'enfance à la catéchèse primitive recueillie par eux.

teurs, mais ils n'ont pas su remarquer ce qu'il implique, ce qu'il a en particulier d'étroitement lié avec l'omission des voyages à Jérusalem, antérieurs au dernier.

On ne peut dire que le souvenir des divers voyages de Jésus à Jérusalem, que S. Jean a si exactement notés, s'était effacé dans la tradition où ont puisé nos premiers évangélistes. Il serait en effet sans raison de supposer qu'ils ignoraient la coutume juive de se rendre dans la Ville sainte pour célébrer au moins l'une ou l'autre des principales solennités, comme la Pâque ou la fête des Tabernacles. Et d'autre part reconnaissant en Jésus un fidèle observateur de la loi de Moïse, ils ne pouvaient croire qu'il s'était systématiquement abstenu de venir les célébrer durant les trois années de son ministère. Dans les récits de l'enfance que S. Luc a mis en tête de la catéchèse évangélique, ne nous dit-il pas que les parents de Jésus allaient tous les ans à Jérusalem au jour solennel de la Pâque et que l'enfant les accompagna dès que sa douzième année l'eut assujetti à cette obligation ? De plus vers la fin du ministère du divin Maître, le même évangéliste met dans sa bouche une allusion indicatrice de pèlerinages antérieurs accomplis à la Ville sainte, et de plusieurs tentatives de prédication qu'il y avait faites à diverses reprises. (Voir p. 54.)

Si les synoptiques n'ont pu ignorer ces usages et la participation de Jésus à ces fêtes, pourquoi ont-ils gardé le silence sur ce sujet? Le plan quadripartite, avons-nous dit, en donne une explication simple et naturelle. L'exposé sommaire de la vie de Jésus-Christ qui formait la catéchèse élémentaire, se partageait en quatre parties : la préparation, le ministère en Galilée, le voyage à Jérusalem, et la dernière semaine dans la Ville sainte.

Chaque partie groupait un certain nombre de faits et de paroles, choisis entre mille, et se traitait à part sans regard sur les autres parties. Ainsi on évitait de passer de Galilée à Jérusalem par des voyages qui auraient brisé le récit galiléen et y auraient introduit et mélangé des tranches de ministère judéen. Le plan quadripartite fidèlement suivi supprimait donc forcément les pèlerinages à la Ville sainte.

En exposant ce plan de la catéchèse primitive j'avais comparé le second point, *la Galilée*, à un jardin fermé, *hortus conclusus*, qui ne permettait pas de sorties au dehors. On a objecté que le récit évangélique mentionne des excursions aux environs de la Galilée, à Gêrasa sur la rive orientale du lac, à Césarée de Philippe, et dans la région de Tyr et Sidon. Cette objection n'a saisi que superficiellement la pensée et s'arrête à un mot, à un titre de partie,

Galilée. Il était bien clair (et cela était dit) qu'on n'excluait que les sorties pour aller à Jérusalem, sorties qui auraient mélangé les parties. Mais les excursions rapides et momentanées aux pays limitrophes ne forment qu'un tout avec le ministère galiléen par rapport à *Jérusalem*.

Certains critiques ont reconnu que le plan quadripartite était fidèlement suivi par S. Luc, mais prétendent qu'il n'existerait pas chez les deux premiers évangélistes. Pour eux la troisième partie ne formerait qu'un tout avec la Galilée ou avec la dernière partie, c'est-à-dire Jérusalem. Il n'y aurait donc que trois parties : la préparation, la Galilée et Jérusalem.

Il n'en est rien. Les chapitres consacrés à la seconde partie commencent par *l'entrée en Galilée* (Matth., iv, 12 ; Marc, 1, 14) et se terminent nettement par *la sortie définitive de Galilée* (Matth., xix, 1 et Marc, x, 1). Suit une partie où il n'est question de Jérusalem que comme terme du voyage et où l'on voit Jésus aux frontières de Judée dans le pays au delà du Jourdain (Matth., xix, 1 ; Marc, x, 1, 32 ; cf. Luc, ix, 51 et xviii, 31). Ce n'est qu'au chapitre xxi, 1 de S. Matthieu et xi, 1 de S. Marc, qu'il est question de l'entrée à Jérusalem. Nous avons donc là une partie qui n'est ni *la Galilée*, ni *Jérusalem* et qui se développe comme

un voyage progressant régulièrement vers la Ville sainte en s'interdisant toute mention d'approche de Jérusalem avant l'approche finale et par conséquent tout retour en arrière, donc tout mélange des deux parties. Cependant dans la réalité, d'après S. Jean, ce retour en arrière eut lieu à l'époque de la résurrection de Lazare.

Sans doute cette troisième partie n'est pas très étendue dans les deux premiers synoptiques (Matth., xix et xx; Marc, x). Mais la première partie est plus courte encore (Matth., III, 1-IV, 11; Marc, I, 1-13). Ce n'est pas la longueur qui importe, mais le soin qu'a la catéchèse de s'en tenir, après la sortie de Galilée, à un voyage vers Jérusalem, sans marquer d'autre approche que la dernière.

Il est bien vrai que S. Luc se tient, non pas seulement moralement, mais plus strictement que les deux autres synoptiques, fidèle à la division quadripartite. C'est pour ne point la briser qu'il a eu recours à l'ingénieux procédé de son grand voyage à Jérusalem, qui en réalité en contient plusieurs. D'autre part dans la partie *Galilée*, il omet toute une série de faits que les autres évangélistes placent entre la première multiplication des pains et la seconde (Matth., xv, 21 et xvi, 12 et Marc, vi, 24 à viii, 21). C'est sans doute parce qu'il y est question d'un long voyage au territoire de Tyr et de Sidon avec

retour par le Nord jusqu'à la rive orientale du lac de Génésareth. On peut attribuer à la même fidélité rigoureuse au plan quadripartite l'omission du nom de lieu dans le récit de la profession de foi de Pierre : il ne nomme pas Césarée comme les deux autres synoptiques. C'est avec le même rigueur que dans la quatrième partie, *Jérusalem*, il évite dans le récit des apparitions de ramener les apôtres en Galilée, comme le fait S. Matthieu. Il ne raconte que celles qui ont eu lieu dans la Ville sainte et ses environs.

C'est par leur fidélité à suivre le plan quadripartite que s'explique (disions-nous p. 58), la place donnée par les synoptiques à l'épisode des vendeurs chassés du temple.

On sait que le iv^e évangile le place au premier voyage de Notre-Seigneur à Jérusalem. Si le fait avait eu lieu à la fin de la vie du Sauveur, rien n'empêchait S. Jean de le rapporter à cette date. Il se présente comme un témoin qui raconte les actions de Jésus-Christ au temps et lieu de leur accomplissement. Rien dans le plan et le but de son ouvrage ne l'obligeait de le transporter à une autre place. Au contraire, si les synoptiques voulaient se tenir fidèles au plan de la catéchèse primitive, ils n'avaient d'autre moyen de rapporter ce fait que de le renvoyer à la dernière semaine. Là seu-

lement ils atteignent Jérusalem ; là seulement ils peuvent raconter un fait accompli dans le temple.

On a objecté qu'un tel acte, au début du ministère, aurait attiré l'attention des prêtres et des pharisiens sur la messianité de Jésus, au point de gêner le tranquille développement de sa mission. Objection surprenante ! En quoi un tel acte qui n'avait rien en soi de messianique révélait-il la qualité de Messie en Jésus ? Tout prophète, tout juste même, indigné d'un abus si criant, contraire à la loi, aurait pu s'élever à l'encontre et le réprimer, s'il s'était senti assez d'autorité. Un tel acte de zèle pour défendre la sainteté du temple se légitimait de lui-même. Il ne fut point alors interprété dans le sens messianique par les disciples. Ils firent seulement un rapprochement fort naturel avec le Juste de la théocratie chanté par le Psalmiste, qui défend les droits de Dieu contre les profanateurs de son sanctuaire. Ce psaume LXVIII^e n'est pas directement messianique ; mais les traits du juste ou des justes d'Israël, se vérifient plus parfaitement dans le Juste par excellence, le Messie. Quand les juifs demandent à Jésus en vertu de quelle autorité, lui qui n'est pas prêtre et n'est pas chargé de la police du Temple, accomplit cet acte, il répond d'une façon énigmatique, sans dévoiler aucune-

ment le secret messianique. Sa réponse ne fut pas comprise des Juifs ; elle ne le fut des apôtres qu'après la résurrection.

Le fait n'a donc rien qui empêche de le placer au premier voyage de Notre-Seigneur à Jérusalem. Au contraire le rejette-t-on à la dernière semaine, on a peine à comprendre comment le divin Maître toléra cet abus dans ses précédents voyages. Le zèle de la maison de Dieu qui le dévorait, aurait bien tardé à se manifester !

J'ai dit (p. 59) comment l'imprécision et la contradiction des témoins appelés contre le Christ se comprenaient aisément, si le fait s'était passé trois ans auparavant, à un moment où la jalousie et la haine de ses ennemis n'étaient pas encore bien excitées contre lui. Au contraire dans la dernière semaine, lorsqu'il entre solennellement à Jérusalem sous les acclamations du peuple qui le salue comme le Roi Messie, les prêtres et les pharisiens qui ont juré de le perdre, surveillent ses démarches, ne perdent rien de ses paroles, épient le moindre mot, le moindre geste pour l'attaquer : on ne comprend guère de leur part en ces circonstances si peu d'attention et de mémoire.

Enfin l'insertion de l'expulsion des vendeurs dans la série des événements de la dernière semaine est faite par les synoptiques d'une

façon assez lâche et assez singulière. Dans le 1^{er} et le 3^e évangile l'épisode se place le soir même de l'entrée triomphale ; dans le second il est renvoyé au lendemain. Cette indécision ou indifférence sur le jour est significative.

Dans S. Matthieu (ch. xxi) les deux versets 12 et 13 sont insérés comme un hors-d'œuvre. En les supprimant tout se suivrait d'une façon normale, sans que rien fit soupçonner une lacune. Les versets 15 et 16 sont la suite naturelle des versets 1 à 11 et 14 qui racontent l'entrée triomphale, les acclamations du peuple et les miracles qui récompensèrent la foi des malades mêlés à la foule.

Dans S. Luc l'expulsion des vendeurs n'est touchée qu'en passant et d'une façon très sommaire. Rien dans les expressions ne la relie étroitement à ce qui précède ni à ce qui suit. C'est à l'entrée dans le temple que l'évangéliste rattache le fait, comme à la première occasion qui lui est fournie de le rapporter. S. Marc renvoie l'épisode des vendeurs au lendemain de l'entrée triomphale. Un trait propre au deuxième évangéliste, et qui n'est pas lié nécessairement à la scène de l'expulsion, pourrait peut être expliquer la place donnée par S. Marc à cet épisode. Il y est dit (x, 16) : « Jésus ne permettait pas qu'on transportât aucun objet à travers le temple. » Sans doute qu'en revenant

dans le Temple, le lendemain de l'entrée triomphale, il vit des gens qui, pour s'épargner un détour par les rues de la ville, traversaient les parvis, chargés de leurs instruments de travail ou d'autres objets. Alors il se serait élevé contre cette pratique qui transformait le lieu saint en passage profane. Il est possible sans doute que ce trait soit contemporain de la scène de l'expulsion des vendeurs au premier voyage à Jérusalem; on peut aussi bien l'en détacher et supposer un incident du lundi de la dernière semaine. Comme l'un et l'autre mettent en question la sainteté du temple, ce serait par analogie du sujet que S. Marc aurait rattaché à ce second jour l'expulsion des vendeurs.

Autre objection.— On a critiqué la place qui, d'après saint Luc, est donnée au premier séjour à Nazareth (p. 55 et suiv.): on a prétendu que S. Matthieu et S. Marc obligeaient à le reporter plus loin dans le cours du ministère en Galilée.

Dans l'exposé du premier retour en Galilée (Luc, iv, 16-30) j'avais distingué entre la première partie du récit (iv, 16-22) et la seconde (23-30). La première ne peut s'entendre que d'une visite faite tout au début du ministère, aussitôt après le baptême et le séjour au désert. Rien de plus vraisemblable alors que ce retour de Jésus dans la ville de Nazareth, où il avait vécu jusque-

là, et d'où il était venu sur les bords du Jourdain. Et, dit S. Matthieu, il quitta Nazareth pour se fixer à Capharnaüm. Le jour du sabbat qui suivit son retour il inaugure son ministère en s'appliquant à lui-même la prophétie d'Isaïe qui annonce l'ouverture du jubilé messianique? « Aujourd'hui même, dit-il, s'accomplit cette parole du prophète. » On ne saurait donc rejeter cette première visite à une période plus avancée de sa prédication.

Quant à la suite du chapitre (iv, 23-30) elle suppose un séjour à Capharnaüm et par conséquent doit se placer quelques semaines après la première visite à Nazareth. Cette seconde visite ne saurait être postérieure au voyage et séjour en Judée, comme je l'avais cru d'abord. Car le reproche de ses compatriotes ne fait allusion qu'à un séjour à Capharnaüm et à des miracles qui l'ont signalé. Ils sont jaloux de ce que leur concitoyen ait choisi Capharnaüm au lieu de Nazareth pour théâtre de ses premiers miracles. Après le voyage à Jérusalem pour la fête de Pâques, pendant laquelle les pèlerins galiléens avaient été témoins de nombreux prodiges, la seule mention de Capharnaüm se comprendrait moins.

On a objecté que le récit de S. Luc ainsi compris s'accordait mal avec les textes de S. Matthieu (xiii, 54-58) et de S. Marc (vi, 1-6) qui reculent

beaucoup plus tard la visite à Nazareth. Mais il s'agit de bien entendre les textes de ces deux évangélistes. Par une simplification dont on constate d'autres exemples, la catéchèse avait l'habitude de fondre ensemble les différentes visites de Jésus à Nazareth et de les présenter dans un récit très sommaire comme le font S. Matthieu et S. Marc. On y trouve d'abord rappelés brièvement l'admiration et l'étonnement de ses compatriotes en entendant pour la première fois le fils du charpentier parler dans la synagogue (Matth., VIII, 54-56; Marc, VI, 1-3); puis le scandale éprouvé à son sujet, scandale qui donne à Jésus l'occasion d'appliquer le proverbe : « Un prophète est sans honneur dans sa patrie. »

Durant son séjour de deux années à Césarée près de Paul captif, S. Luc eut toute facilité de voir Nazareth qui n'était pas éloignée, et il put y compléter et préciser le récit sommaire de la catéchèse en consultant des témoins, peut-être des parents de Jésus. Nous trouvons dans sa relation un résumé de la première prédication dans la synagogue durant la première visite, et dans la seconde la jalousie conçue par ses compatriotes de la préférence donnée à Capharnaüm pour la manifestation de sa puissance. Les circonstances de ces deux visites racontées par S. Luc montrent bien qu'il n'y eut point de miracles. Les détails

dont S. Luc n'a aucun trace et qui se lisent dans S. Matthieu et dans S. Marc se rapportent à une troisième visite, qui est d'une époque plus tardive. Les deux premières se rattachent manifestement aux premiers mois du ministère galiléen. S. Jean fait allusion à la seconde, en parlant du retour de Jésus en Galilée après les huit mois passés à Jérusalem et en Judée, et en rappelant à ce propos la parole prononcée antérieurement, et par conséquent avant le premier voyage à la Ville sainte : « Un prophète est sans honneur dans son pays » (Joan., iv, 44)¹.

La troisième visite est très postérieure et peut être fixée à l'époque indiquée par S. Marc, c'est-à-dire quelque temps après la résurrection de la fille de Jaïre, un peu avant la fête des tabernacles de la seconde année. On conçoit aisément cette nouvelle tentative près de ses compatriotes après les prédications et les miracles éclatants qui avaient ébranlé la Galilée. Cette troisième fois Jésus fut accompagné de ses disciples : ce qui n'eut pas lieu aux deux premières visites, antérieures à leur appel définitif. A Naza-

1. On a souvent mal compris l'allusion que fait S. Jean à cette sentence (iv, 44) et les réflexions dont il la fait suivre. Il veut dire que Notre-Seigneur, qui avait témoigné du peu d'honneur qu'un prophète reçoit d'ordinaire en son pays, était venu à Jérusalem, centre de la vie religieuse d'Israël, pour acquérir plus d'autorité en revenant en Galilée, où devait s'exercer surtout son ministère. De fait les Galiléens qui avaient été témoins des miracles qu'il avait opérés à Jérusalem à la fête de Pâque, le reçurent ensuite plus favorablement à son retour chez eux.

reth il fit quelques miracles, peu nombreux il est vrai, à cause du peu de foi qu'il rencontra parmi la plupart de ses compatriotes¹.

On a dit que la partie du volume concernant la doctrine (p. 206 et suiv.) était moins fouillée que la première. Je n'en disconviens pas ; c'est à dessein qu'elle s'est tenue dans des considérations générales. J'en ai donné la raison (p. 208). Pour un exposé complet de la doctrine, disais-je, il eût fallu un autre volume et plus considérable que le premier et d'autre part cela n'était pas nécessaire pour prouver la thèse. Je n'ai voulu donner qu'une esquisse et m'en tenir aux deux points principaux qui forment le fond de l'enseignement de S. Paul et de S. Jean. On comprend que sur certains points particuliers, pour lesquels ils insistent plus ou moins, ils peuvent différer. Ne l'oublions pas, tout ce que S. Paul enseignait aux fidèles n'est pas renfermé dans ses épîtres, qui sont des écrits de circonstance ; la doctrine de S. Jean déborde également son évangile et ses autres écrits. Leur enseignement de vive voix pouvait approfondir plus ou moins certains aspects de la doctrine selon les circonstances ou les besoins des auditeurs.

1. On remarquera que dans la solution de difficultés diverses, omissions, déplacements de faits, etc., nous en appelons toujours aux nécessités du plan quadripartite. Cette solution n'est-elle pas la plus simple et la plus naturelle ?

Deux points principaux suffisaient à marquer la différence entre les *terrena*, objet des synoptiques, et les *cælestia* exposés par S. Jean ; la divinité de Jésus-Christ et la vie divine dans les âmes. Si même cet essentiel de la doctrine chrétienne n'est pas exposé dans les synoptiques¹, ce n'est pas par ignorance, disais-je, ce n'est pas parce que l'enseignement n'avait pas encore atteint ce développement, mais c'est que cela n'entrait pas dans le plan des trois premiers évangiles.

Il a été de mode de marquer dans l'évolution de la doctrine chrétienne comme trois stages : les synoptiques, S. Paul, S. Jean. Si l'on veut dire que *pour nous* qui lisons les évangiles synoptiques, les épîtres de S. Paul, et les écrits de S. Jean, nous constatons entre ces trois sources une différence et un progrès de la doctrine, soit. Mais en fait dans la révélation de la doctrine à l'Eglise primitive, il n'en fut pas ainsi. Les principales épîtres de S. Paul sont antérieures à la composition des synoptiques. Les fidèles qui reçurent ces évangiles avaient déjà entendu la doctrine rappelée dans les épîtres et contenue dans S. Jean.

Dès l'origine les apôtres prêchaient ces deux

1. En deux ou trois circonstances seulement les synoptiques laissent entrevoir le caractère transcendant et proprement divin de la Messianité de Jésus.

ordres de doctrine, les *terrena* et les *cælestia*. S. Paul n'a pas attendu la composition des synoptiques pour prêcher sa doctrine : il a prêché d'abord la catéchèse élémentaire, puis à ceux qui l'avaient reçue les vérités d'un ordre supérieur, qui sont rappelées dans ses épîtres selon les circonstances et les besoins des églises. S. Jean a fait de même ; s'il n'a pas écrit plus tôt son évangile, c'est que la doctrine qu'il contient et qu'il prêchait dès l'origine était reçue sans contestation. Mais lorsque s'élevèrent des erreurs philosophiques qui divisaient le Christ et menaçaient la pureté de la doctrine, il céda à la prière de son entourage et sous forme d'une vie de Jésus il écrivit son témoignage sur la divinité du Christ.

La différence entre ces trois sortes d'écrits n'est donc pas due à une évolution ou développement de la doctrine dans le temps, mais au but différent qu'ils se sont proposé ; tous nous transcrivent la doctrine prêchée et reçue dans l'Eglise, les uns les *terrena*, les autres les *cælestia*. Cette explication a été suffisamment développée dans le cours de ce volume (p. 206 à 272) pour qu'il ne soit pas besoin d'y insister.

PLAN

d'une

SYNOPSIS ÉVANGÉLIQUE

PRÉFACE

	MATTH.	MARC	LUC	JÉAN
1 Prologue de S. Luc.....			I, 1-4	
2 Prologue de S. Jean : le Verbe incarné avant et après l'incarnation				I, 1-18
3 Généalogie de N.-S. selon la chair.....	I, 1-7		III, 23b-38	

A. — ENFANCE ET VIE CACHÉE

1 Vision de Zacharie : annonce de la naissance de Jean-Baptiste.....			I, 5-25	
2 Annonce de la naissance du Sauveur.....			I, 26-38	
3 La Visitation : Marie et Elisabeth.....			I, 39-56	
4 Naissance, circoncision de Jean-Baptiste, sa vie au désert.....			I, 57-80	
5 Apparition d'un ange à Joseph pour résoudre ses doutes.....	I, 18-25			
6 Naissance de Jésus à Bethléem.....			II, 1-20	
7 La Circoncision.....			II, 21	
8 Purification de Marie et présentation de Jésus au Temple.....			II, 22-38	

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
9 Adoration des Mages.....	II,1-12			
10 Fuite en Egypte.....	II,13-15			
11 Massacre des Innocents....	II,16-18			
12 Retour de la sainte famille à Nazareth.....	II,19-23		II,39	
13 Jésus à 12 ans, à Jérusalem au milieu des docteurs...			II,40-50	
14 Résumé de la vie cachée....			II,51-52	

B. — VIE PUBLIQUE

(La catéchèse élémentaire et le témoignage de S. Jean)

I. — Préparation au ministère

1 Jean-Baptiste, le précur- seur : sa prédication.....	III,1-10	I,1-6	III,1-14	
2 Déclaration de Jean-Baptiste devant les foules : il an- nonce celui qui doit venir.	III,11-12	I,7-8	III,15-18	
3 Baptême de Jésus.....	III,13-17	I,9-11	III,21-22	
4 Tentation du Christ (Messie) au désert.....	IV,1-11	I,12-13	IV,1-13	
5 Premier témoignage de Jean devant les envoyés de Jérusa- lem, prêtres et lévites (après le baptême)				I,19-28
6 Second témoignage, en dési- gnant Jésus, revenu du désert.....				I,29-34
7 Troisième témoignage en présence d'André et d'un autre disciple.....				I,35-37
8 Premier appel des disciples de Jésus (André, Jean, Pierre).....				I,38-42
9 Le lendemain, appel de Phi- lippe et de Nathanaël....				I,43-51

II. — La Galilée

1^o Retour en Galilée et premier séjour

	MTHAT.	MARC	LUC	JEAN
1 Retour en Galilée.....			IV,14-15	
2 Noces de Cana.....				II,1-11
3 Premier accueil à Nazareth.			IV,16-22	
4 Jésus fixe son domicile à Capharnaüm, centre de ses missions	IV,13-17	I,21 ^a	IV,31 ^a	II,12
<i>Une journée à Capharnaüm (n^{os} 5-8).</i>				
5 A la Synagogue, démonia- que guéri.....		I,21 ^b -28	IV,31 ^b -37	
6 Guérison de la belle-mère de Pierre.....	VIII,14-15	I,29-31	IV,38-39	
7 A la chute du jour, nombreu- ses guérisons.....	VIII,16-17	I,32-34	IV,40-41	
8 Au matin suivant, retraite de Jésus.....		I,35-38	IV,42-43	
9 Première mission en Galilée, autour de Capharnaüm, dans les Synagogues....		I,39	IV,44	
10 Seconde visite à Nazareth..			IV,23-30	
11 Appel définitif des premiers disciples, pêche miracu- leuse.....	IV,18-22	I,16-20	V,1-11	
12 Guérison d'un lépreux.....	V II,2-4	I,40-45	V,12-16	

2^o Première Pâque : a) Voyage à Jérusalem

13 Voyage à Jérusalem.....				II,13
14 Vendeurs chassés du temple.	XXI,12-17	XI,15-17	XIX,45-48	II,13-25
15 Entretien avec Nicodème...				III,1,21
16 Jésus en Judée : témoignage de Jean-Baptiste.....				III,22-36
17 Retour par la Samarie.....				IV,1-3
18 Entretien avec la Samari- taine et séjour à Sichar..				IV,4-42

b) *Rentrée en Galilée* (décembre)

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
19 Après l'arrestation de Jean-Baptiste, seconde rentrée en Galilée.....	IV,12	I,14-15	(III,19-20)	IV,43-45
20 A Cana guérison du fils d'un officier royal.....				IV,46-54
21 Retour à Capharnaüm : guérison d'un paralytique...	IX,1-8	II,1-12	V,17-26	
22 Vocation de Levi-Matthieu : festin et questions sur le jeûne.....	IX,9-17	II,13-22	V,27-39	

3° *Seconde Pâque* (en Galilée)

23 Epis froissés.....	XII,1-8	II,23-28	VI,1-5	
24 Guérison de la main desséchée, le jour du sabbat..	XII,9-14	III,1-6	VI,6-11	
25 Guérisons de nombreux malades, accomplissement de la prophétie d'Isaïe.....	XII,15-21			
26 Jésus parcourt la Galilée, rassemblement des foules de tous côtés.....	IV,23-25	III,7-12	VI,17-19	
27 Election des Douze.....	(X,2-4)	III,13-19	VI,12-16	
28 Sermon sur la Montagne...	V,1—VIII,1		VI,20-49	
29 Rentrée à Capharnaüm : guérison du serviteur du Centurion.....	VIII,5-13		VII,1-10	
30 Voyage en Galilée méridionale (sud-est). Naïm, résurrection du fils de la veuve.....			VII,11-17	
31 Message de Jean-Baptiste à Jésus	XI,2-19		VII,18-35	
32 La pécheresse chez Simon le Pharisien.....			VII,36-50	
33 Mission de Jésus avec les Douze, assisté des saintes femmes			VIII,1-3	
34 Rassemblement des foules ne laissant pas de relâche, plaintes des parents de Jésus — possédé aveugle et muet, et calomnie des pharisiens (1).....	XII,22-24	III,20-22		

(1) A la guérison d'un possédé aveugle et muet suivie de la calomnie des pharisiens, S. Matthieu a rattaché les discours qu'il ne pouvait placer ailleurs, ayant été prononcés dans un voyage à Jérusalem à l'occasion d'un fait semblable. S. Marc omet le fait, mais rapporte de même ici les discours.

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
15 Les parents de Jésus, sa mère et ses frères.....	XII,46-50	III,31-35	VIII,19-21	
16 Les Paraboles du royaume (semence, ivraie) (1).....	XIII,1-53	IV,1-29,33	VIII,4-18	
17 Excursion par mer, tempête apaisée.....	VIII,23-27	IV,35-40	VIII,22-25	
18 Possédé de Gérasa.....	VIII,28-34	V,1-20	VIII,26-39	
19 Résurrection de la fille de Jaïre et guérison de l'hémorroïsse.....	IX,18-26	V,21-43	VIII,40-56	
20 Guérison de deux aveugles.....	IX,27-31			

4^e Fête des Tabernacles de la seconde année

1 Missions en Galilée.....	IX,35			
2 Troisième visite à Nazareth (2).....	XIII,54-58	VI,1-6		
3 Mission des douze apôtres et en même temps des 72 disciples.....	IX,35-38; x, 1,5-16; XI.1	VI,7-13	IX,1-6 et x, 1-12	
4 Mort de Jean-Baptiste.....	XIV,1-12	VI,14-29	IX,7-9	
5 Voyage à Jérusalem pour la fête.....				v, 1
6 Refus d'hospitalité dans un bourg de Samarie.....			IX,52-56	
7 Ce qu'il faut pour suivre Jésus.....	VIII,18-22		IX,57-62	
8 Reproches aux villes impénitentes.....	XI,20-24		X,13-16	
9 Parole du bon Samaritain (Jéricho).....			X,25-37	
10 Marthe et Marie (Béthanie).			X,38-42	
1 La prière : le Pater et la parabole de l'ami importun.....	(v,9-13 et VII,7-11)		XI,1-13	
2 Le paralytique de la piscine de Bethesda.....				v,2-47
3 Le possédé muet et Beelzébut. Demande d'un signe du ciel.....	IX,32-34 XII,25-30 et 43-45	III,23-30	XI,14-26	
4 Bienheureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent.....			XI,27-28	

1) Cf. p. 290.

2) A cette occasion les deux premiers évangélistes rapportent les deux précédentes visites, en les condensant toutes dans un rapide sommaire. Cf. p. 360.

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
55 Jésus refuse le signe du ciel demandé.....	xii,38-42		xi,29-32	
56 La lumière de l'œil intérieur. (vi,22)	(vi,22)		xi,33-36	
57 Diner chez un pharisien : reproches adressés aux pharisiens et docteurs de la loi.....	(xxiii, 4, 6, 23, 29, 35, etc.).		xi,37-54	
58 Au retour Jésus rejoint les 72 disciples et les apôtres. Louange au Père.....	xi,25-30	vi,30	ix,10 et x,17-24	

5° Troisième Pâque

59 Au printemps près de Bethesda : première multiplication des pains.....	xiv,13-21	vi,31-44	ix, 10-17	vi,1-13
60 Marche sur les eaux.....	xiv,22-33	vi,45-52		vi,14-21
61 A Capharnaüm, discours sur le pain de vie.....				vi,22-72
62 Guérisons à Capharnaüm...	xiv,34-36	vi,53-56		
63 Les pharisiens et la tradition.....	xv,1-20	vii,1-23		
64 Voyages en Galilée, au Nord-Ouest : La chananéenne..	xv,21-28	vii,24-30		vii,1
65 Retour en passant par la Décapole. Sourd muet...	xv,29-31	vii,31-37		

6° Pentecôte de la troisième année

66 Seconde multiplication des pains.....	xv,32-38	viii,1-9	
67 Jésus vient par mer à Dalmanutha et Magedan.....	xv,39	viii,10	
68 Demande d'un signe. Se défier du levain des pharisiens ou hypocrisie, et avoir le courage de se mettre à la suite de Jésus.	xvi,1-4; 5-12. (x,19-33 et xii,31-37)	viii,11-21	xii,1 et 2-12
69 Se garder de l'attache aux biens de ce monde.....			xii,13-15
70 Parole de l'homme qui se repose dans ces biens....			xii,16-21
71 Confiance en la Providence..	(vi,25-34)		xii,22-34
72 Vigilance.....	x,34-42		xii,35-53
73 Signe des temps. Repentir.	(v,25-26)		xii,54-59

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
74 Exhortation au repentir : Galiléens et la tour de Siloé.....			XIII,1-5	
75 Parole du figuier sté- rile.....			XIII,5-9	
76 Guérison d'une femme in- firme, un jour du sabbat..			XIII,10-17	
77 Parole du grain de sénévé et du levain.....	XIII,31-33	IV,30-32	XIII,18-21	

7° Fête des Tabernacles de la troisième année

78 Voyage à Jérusalem en secret.....				VII,2-10
79 Les Juifs de Jérusalem cher- chent Jésus.....				VII,11-13
80 Au milieu de la fête il pa- rait dans le temple et il enseigne.....				VII,14-53
81 La femme adultère.....				VIII,1-11
82 Jésus lumière du monde...				VIII,12-52
83 Guérison de l'aveugle-né...				IX,1-41
84 Le bon pasteur.....				X,1-21

8° Voyage à Jérusalem à l'occasion de la Dédicace

85 En route vers Jérusalem...			XIII,22	
86 La porte étroite ; Juifs et gentils.....	(VII,13-14, 23)		XIII,23-30	
87 Hostilité d'Hérode : les Pha- risiens veulent éloigner Jésus.....			XIII,31-31	
88 Guérison d'un hydropique le jour du sabbat.....			XIV,1-6	
89 Banquet chez un Pharisien : la dernière place — Para- bole du festin.....			XIV,7-24	
90 Sous le portique de Salo- mon, déclarations de Jé- sus.....				X,22-30 X,31-39
91 On veut le lapider.....				
92 Apostrophe à Jérusalem....	XXIII,37-39		XIII,34-35	
93 Conditions pour être disciple de Jésus.....	(V,13)		XIV,25-35	

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
94 Paraboles de la miséricorde divine.....			xv,1-32	
{ Brebis perdue et re-	(xviii,11-14)		—1-7	
trouvée.....			—8-10	
{ Drachme égarée....			—11-32	
{ Enfant prodigue.....				
95 Sur le bon usage des richesses.....			xvi,1-31	
{ L'économe infidèle...	(vi,24)		—1-13	
{ Reproches aux pharisiens ..	(v,32)		—14-18	
{ Le mauvais riche et Lazare.....			—19-31	
96 Scandale, pardon des offenses, foi et humilité....			xvii,1-10	

9^e Dernier séjour en Galilée

97 Bethesda : guérison d'un aveugle		viii,22-26	
98 Aux environs de Césarée, confession de Pierre.....	xvi,13-20	viii,27-30	ix,18-21
99 Première annonce de la passion.....	xvi,21-23	viii,31-39	ix,22
100 Le renoncement, condition des disciples ; leur récompense.....	xvi,24-27	viii,34-38	ix,23-26
101 Quelques-uns ne mourront pas avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir dans son règne.....	xvi,28	viii,39	ix,27
102 Transfiguration	xvii,1-8	ix,1-7	ix,28-36
103 Seconde annonce de la passion	xvii,9-13	ix,8-12	
104 Guérison d'un jeune homme épileptique.....	xvii,14-20	ix,13-18	ix,37-44 ^a
105 Troisième annonce de la passion	xvii,21-22	ix,29-31	ix,44 ^b -45
106 A Gapharnaüm tribut du temple.....	xvii,23-26		
107 Discours divers : rivalité des disciples, la vraie grandeur.....	xviii,1-5	ix,32-36	ix,46-48
108 Tolérance.....		ix,37-40	
109 Scandales.....	xviii,6-10	ix,41-49	ix,49-50
110 Pardon des offenses.....	xviii,15-35		

III. — Dernier voyage à Jérusalem

	MATTH	MARC	LUC	JEAN
1 Frontière de Samarie et de Galilée : les dix lépreux...	xix,1	x,1	xvii,11-19	
2 Avènement du royaume de Dieu.....			xvii,20-37	
3 Parabole de la veuve et du juge inique.....			xviii,1-8	
4 Pharisien et publicain.....			xviii,9-14	
5 Le divorce.....	xix,3-12	x,2-12	(xvi,18)	
6 Jésus bénit les petits enfants.	xix,13-15	x,13-16	xviii,15-17	
7 Le jeune homme riche : danger des richesses.....	xix,16-30	x,17-31	xviii,18-30	
8 Parabole des ouvriers évangéliques.....	xx,1-16			
9 Jésus au delà du Jourdain, au lieu où Jean baptisait.	xix,1-2	x,1		x,40-42
10 Résurrection de Lazare....				xi,1-46
11 Décision du Sanhédrin contre Jésus.....				xi,47-53
12 Séjour à Ephrem.....				xi,54-56
13 Départ pour Jérusalem par Jéricho. Quatrième annonce de la passion.....	xx,17-19	x,32-34	xviii,31-34	
14 Guérison de l'aveugle de Jéricho.....	xx,29-34	x,46-52	xviii,35-48	
15 Conversion de Zachée.....			xix,1-10	
16 Ambitieuse demande des fils de Zébédée....	xx,20-28	x,35-45	xix,11	
17 Parabole des mines.....			xix,11-27	
18 Jésus monte à Jérusalem...			xix,28	

IV. — Jérusalem

1° Derniers jours du ministère

1 Sixième jour avant la Pâque (samedi soir) festin de Béthanie.....	xxvi,6-13	xiv,3-9		xii,1-11
2 Le lendemain, entrée triomphale à Jérusalem.....	xxi,1-11 et 15-17	xi,1-11	xix,29-40	xii,12-19
3 Jésus pleure sur Jérusalem.			xix,41-44	

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
4 Description générale sur le ministère de Jésus durant ces trois premiers jours...		xi,11,18-19	xix,47-48	
5 <i>Lundi matin</i> . Figuier maudit.....	xxi,18-19	xi,12-14		
6 <i>Mardi matin</i> : figuier desséché, puissance de la foi.. <i>Lundi, mardi ou mercredi</i> : (n° 7 à 12)	xxi,20-22	xi,20-26		
7 Autorité du Christ mise en doute.....	xxi,23-27	xi,27-33	xx,1-8	
8 Parabole des deux fils.....	xxi,28-32			
9 Les vigneron perfides.....	xxi,33-46	xii,1-12	xx,9-19	
10 Le festin de noces.....	xxii,1-14			
11 Tribut à payer à César.... <i>Le même jour</i> (12-15)	xxii,15-22	xii,13-17	xx,20-26	
12 Question des sadducéens : résurrection des morts...	xxii,23-33	xii,18-27	xx,27-40	
13 Mercredi. Le grand commandement.....	xxii,34-40	xii,28-34		
14 Le Christ fils de David....	xxii,41-46	xii,35-37	xx,41-44	
15 Les scribes censurés.....	xxiii,1-36	xii,38-40	xx,45-47	
16 Résumé de ces trois jours.. <i>Mercredi soir</i> :			xxi,37-38	
17 L'obole de la veuve.....		xii,41-44	xxi,1-4	
18 Les gentils.....				xii,20-36
19 Incrédulité des Juifs.....				xii,37-43
20 Discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde.....	xxiv,1-35	xiii,1-31	xxi,5-33	
21 Vigilance.....	xxiv,36-51	xiii,32-37	xxi,34-36	
22 Parabole des dix vierges...	xxv,1-13			
23 Parabole des talents.....	xxv,14-30			
24 Le jugement dernier.....	xxv,31-46			
25 Deux jours avant la Pâque conspiration des membres du Sanhédrin.....	xxvi,1-5	xiv,1-2	xxii,1-2	
26 Trahison de Judas.....	xxvi,14-16	xiv,10-11	xxii,3-6	

2^o La Cène

27 Lundi soir, premier jour des Azymes, préparatifs de la Pâque.....	xxvi,17-19	xiv,12-16	xxii,7-13	
--	------------	-----------	-----------	--

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
28 Le soir venu, Jésus se met à table.....	xxvi,20	xiv,17	xxii,14	
29 Contestation des apôtres en se plaçant.....			xxii,24	
30 La dernière pâque, le dernier repas de Jésus.....	xxvi,29	xiv,25	xxii,15-18	
31 Lavement des pieds: Première allusion voilée à Judas..				xiii,1-12
32 Rappel des apôtres à l'humilité et à la charité....			xxii,25-30	xiii,13-17
33 Deuxième allusion à la trahison de Judas.....				xiii,18-20
34 Trahison de Judas dévoilée, il sort.....	xxvi,21-25	xiv,18-21	xxii,21-23	xiii,21-30
35 Epanchements de Jésus après sa sortie.....				xiii,31-32
36 Institution de l'Eucharistie.	xxvi,26-28	xiv,22-24	xxii,19-20	
37 Annonce de son départ : précepte de l'amour. ...				xiii,33-35
38 Réplique de Pierre.....				xiii,36-37
39 Réponse à Pierre.....			xxii,31-32	
40 Prédiction de son reniement.	xxvi,33-35	xiv,29-31	xxii,33-34	
41 L'heure de la lutte.....			xxii,34 ^b -38	
42 Premier discours d'adieu...				xiv,1-31
43 Derniers chants du Hallel, sortie du Cénacle.....	xxvi,30	xiv,26	xxii,39	xiv,31 ^b
44 Second discours d'adieu...				xv et xvi
46 Le troupeau dispersé, annonce de sa résurrection et de son union avec eux en Galilée.....	xxvi,31-32	xiv,27-28		
47 Prière sacerdotale.....				xvii

3° La Passion

48 Jésus franchit le Cédron et vient à Gethsémani.....	xxvi,36	xiv,32	xxii,39	xviii,1
49 Prière à Gethsémani — agonie.....	xxvi,37-46	xiv,33-42	xxii,40-46	
50 Arrivée de Judas, arrestation de Jésus.....	xxvi,47-56	xiv,43-52	xxii,47-53	xviii,2-12
<i>Procédure religieuse :</i>				
51 Jésus conduit d'abord devant Anne.....				xviii,13-15 et 19-23

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
52 Entrée de Pierre : 1 ^{er} renie- ment.....	xxvi,58	xiv,54		xviii,16-18
54 Jésus chez Caïphe, devant une partie du Sanhédrin..	xxvi,57-66	xiv,53-64	xxii,54	xviii,24
55 Pendant ce temps reniements de Pierre.....	xxvi,69-75	xiv,66-72	xxii,54b-62	xviii,25-27
56 Avanies prodiguées au Sau- veur après la sentence...	xxvi,67-68	xiv,65	xxii,63-65	
57 Seconde comparution devant le Sanhédrin au complet..	xxvii,1	xv,1	xxii,66-71	
58 Désespoir et suicide de Judas.	xxvii,3-10			
<i>Procès civil.</i>				
<i>1^{re} Phase.</i>				
59 Les Sanhédrites amènent Jésus devant Pilate.....	xxvii,2	xv,1	xxiii,1	xviii,28
60 Ils demandent à Pilate de confirmer leur sentence ..				xviii,29-32
61 Ils articulent une accusation politique : l'accusé s'est dit roi.....			xxiii,2	
62 Pilate juge cette accusation non fondée.....	xxvii,11-14	xv,2-5	xxiii,3-5	xviii,32-38
63 Il recourt à un expédient en renvoyant à Hérode de Galilée.....			xxiii,6-12	
<i>2^e Phase : Retour chez Pilate.</i>				
64 Deux tentatives : Délivrance d'un condamné au choix du peuple.....	xxvii,15-23	xv,6-14	xxiii,13-23	xviii,39-40
65 Il essaie d'émouvoir le peu- ple par la flagellation — Le couronnement d'épi- nes	xxvii,24-30	xv,15-19	xxiii,23-25	xix,1-6
<i>3^e Phase : Grief religieux.</i>				
66 Pilate ne trouvant aucun crime, les Juifs articulent un grief religieux, qui touche peu le procura- teur				xix,6-12 ^a
<i>4^e Phase : Intimidation per- sonnelle.</i>				
67 Délivrer l'accusé qui s'est fait roi contre César, c'est n'être pas l'ami de César. Pilate cède par peur.....				xix,12b-16

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
68 Jésus conduit au supplice entre deux malfaiteurs : Simon de Cyrène, les saintes femmes.....	xxvii,31-32	xv,20-21	xxiii,26-32	xix,16 ^a -17
69 Au Golgotha crucifiement — inscription sur la croix...	xxvii,33-38	xv,22-28	xxiii,33-34 et 38	xix,18-24
70 Insulte au crucifié de la part des passants et des princes des prêtres.....	xxvii,39-43	xv,29-32 ^a	xxiii,35-38	
71 Les larrons.....	xxvii,44	xv,32 ^b	xxiii,39-43	
72 Ténèbres vers midi jusque vers trois heures.....	xxvii,45	xv,33	xxiii,44-45	
73 Marie et Jean près de la croix.....				xix,25-27
74 Dernières paroles de Jésus en croix. Il expire.....	xxvii,46-50	xv,34-37	xxiii,46	xix,28-30
75 Prodiges après la mort.....	xxvii,51-53	xv,38	xxiii,45 ^b -49	
76 Déclaration du centurion...	xxvii,54	xv,39	xxiii,47	
77 Cœur de Jésus percé de la lance				xix,31-37
78 Saintes femmes réunies au Golgotha.....	xxvii,55-56	xv,40-41	xxiii,49	
79 Ensevelissement précipité..	xxvii,57-60	xv,42-46	xxiii,50-54	xix,38-42
80 Saintes femmes près du tombeau. Préparatifs	xxvii,61	xv,47,xvi,1	xxiii,55-56	
81 Gardes au sépulcre.....	xxvii,62-66			

4^o La Résurrection

82 Les saintes femmes se rendent au sépulcre de bon matin	xxviii,1	xvi,2-3	xxiv,1	xx,1
83 Avant leur arrivée, ébranlement du sol, apparition d'anges mettant les gardes en fuite.....	xxviii,2-4			
84 Saintes femmes au tombeau.	xxviii,5-7	xvi,4-7	xxiv,2-8	
85 Elles vont avertir les apôtres.....	xxviii,8-10	xvi,8	xxiv,9-11	
86 Madeleine avait averti Pierre et Jean.....				xx,2
87 Pierre et Jean au sépulcre..			xxiv,12	xx,3-10
88 Madeleine au sépulcre — apparition de Jésus.....	xxviii,9-10	xvi,9-11		xx,11-18

	MATTH.	MARC	LUC	JEAN
89 Gardes soudoyés.....	xxviii, 11-15			
90 Apparition à Pierre.....			xxiv, 34	
91 Dans l'après-midi disciples d'Emmaüs.....		xvi, 12-13	xxiv, 13-35	
92 Le soir au Cénacle.....		xvi, 14	xxiv, 36-43 et 44-47	xx, 19-23
93 Huit jours après, apparition Thomas présent.....				xx, 24-29
94 Apparition près du lac de Tibériade.....				xxi, 1-24
95 Sur la montagne en Galilée.....	xxviii, 16-17	xvi, 15-18		
96 Dernière apparition à Jérusalem et ascension.....	xxviii, 18-20	xvi, 19-20	xxiv, 8-53 (Act. I, 1-22)	
97 Conclusion de l'Évangile...				xx, 30-31 et xxi, 25

Ce tracé de la synopse est une première réalisation des principes émis dans le cours de cet ouvrage. Pour montrer complètement le bien fondé de cette disposition nouvelle, il faudrait citer les textes eux-mêmes et les juxtaposer, afin d'attirer l'attention sur leur suite naturelle, et sur des expressions ou des détails qui souvent passent inaperçus et qui ont leur importance pour la chronologie. En attendant la publication de cette synopse, ce tracé pourra suffire; il permettra de suivre les récits de la Vie de Notre Seigneur dans un ordre plus normal. On remarquera les points principaux qui distinguent cette disposition des faits d'avec les synopses courantes, grecques, latines ou françaises, et d'avec les Vies de Jésus-Christ les plus répandues et les plus appréciées. Ainsi par exemple, le début du ministère en Galilée qui est à sa place naturelle au lieu d'être malencontreusement renvoyé après le premier et même après le second voyage à Jérusalem; et aussi la répartition des voyages de S. Luc à des époques différentes, au lieu qu'ils sont habituellement rejetés après la fin du séjour en Galilée, etc. Cf. p. 108, 111 et 125.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
AVANT-PROPOS.....	v
DESSEIN ET PLAN DE CET OUVRAGE.....	1
 CHAPITRE I. — <i>La première prédication apostolique</i>	 5
Apôtres, ni philosophes, ni historiens, témoins fidèles. — Choix restreint parmi les actions et paroles du Christ, disposées suivant un plan simple, commode, mais non rigoureusement historique. — Catéchèse d'initiation et de conquête également limitée pour la nature et la portée des enseignements. — Catéchèse élémentaire ainsi fixée d'abord à Jérusalem, puis adaptée aux autres milieux, Rome, Églises grecques. — Enseignement très vivant jusqu'à sa fixation par écrit.....	
 CHAPITRE II. — <i>La composition des synoptiques</i>	 34
Fixation de la catéchèse orale : la pensée des premiers Pères. — S. Matthieu fixe la catéchèse élémentaire recueillie à Jérusalem.	

son caractère et son plan, écrite en araméen, puis en grec. — S. Marc fixe la catéchèse romaine, son caractère. — S. Luc recueille la catéchèse des Églises grecques, caractère historique de son œuvre. — Plan uniforme des synoptiques, la division quadripartite. — Première apparence du récit synoptique corrigée par certaines indications de son contenu. — Importance du plan quadripartite pour expliquer le récit synoptique : le double retour en Galilée, les vendeurs chassés du temple, les trois voyages de S. Luc.

CHAPITRE III. — *Le quatrième Évangile, sa position relativement aux synoptiques.....*

78

But de cet Évangile, témoignage sur le Christ, sa divinité. — Rattaché à un cadre différent de celui des synoptiques : allées et venues entre la Galilée et Jérusalem, aux principales fêtes juives. — Cadre nettement tracé mais non rempli, supposant les synoptiques. — Au minimum trois Pâques, donc deux ans et demi pour le ministère public de Jésus-Christ; mais plutôt quatre Pâques, donc trois ans et demi : ce qui suppose un temps plus normal pour la durée du ministère en Galilée.

CHAPITRE IV. — *Accord des synoptiques et du quatrième Évangile.....*

91

I. LES FAITS : 1° Mission de Jean-Baptiste et baptême de Jésus

91

2° Le premier retour en Galilée et le premier séjour à Capharnaüm.....	99
3° Premier voyage à Jérusalem pour la Pâque.....	106
4° Du second retour en Galilée jusqu'à la seconde Pâque.	109
5° De la 2° Pâque jusqu'à la fête des Tabernacles (2° année).	112
6° Fête des Tabernacles de la seconde année.....	119
7° De la 3° Pâque et jusqu'à la fête des Tabernacles (3° année).....	131
8° Fête des Tabernacles de la 3° année...	133
9° De la fête des Tabernacles à la fête de la Dédicace	136
10° Dernier séjour en Galilée et dernier voyage à Jérusalem.....	141
11° La dernière semaine	150
12° Le jour de la dernière cène.....	156
13° La Passion	174
14° La Résurrection	188
II. LA DOCTRINE : <i>Les synoptiques et le quatrième Évangile</i>	
1° Les synoptiques	209
2° Saint Jean.....	225
3° Saint Paul.....	230
4° Saint Jean (l'Évangile, le prologue, le Logos) et saint Paul	243
Objections et réponses	261

APPENDICES :

I. — <i>Quelques procédés littéraires de saint Matthieu</i>	273
1° Les discours.....	274
2° Les récits.....	304
II. — <i>Réponse à quelques objections</i>	349
III. — <i>Plan d'une synopse évangélique</i>	365

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION

RUE CASSETTE, 17, PARIS. — S.

A LA RECHERCHE de l'ORIGINE des RELIGIONS.

par S. G. Mgr LE ROY, archevêque de Carie.

In-8 couronne de 24 pages, 0 fr. 75; *franco* 1 fr.

L'ÉTUDE COMPARÉE des RELIGIONS. Son histoire

dans le monde occidental. *Essai critique*, par H. PINARD DE
LA BOULLAYE, S. J.

TABLE. — L'antiquité jusqu'à l'ère chrétienne. — De l'apparition du christianisme au moyen âge. — Le moyen âge. — La Renaissance et la Réforme. — Avènement du rationalisme. — Avènement de l'agnosticisme. — Du positivisme au pragmatisme. — Les écoles du XIX^e siècle à nos jours. — Les écoles modernes. — Les courants du siècle et le cours des siècles.

1 vol. in-8 (xiv-513 pages), 36 fr.; *franco* 39 fr. 60

DES GRACES D'ORAISON. Traité de Théologie mystique

par le R. P. Aug. POULAIN, de la Compagnie de Jésus. *Dixième édition* (21^e mille), précédée d'une Introduction, par J.-V. BAINVEL, professeur à l'Université catholique de Paris, et augmentée d'un Appendice sur le discernement des esprits.

1 vol. in-8 raisin (civ-681 pp.), 30 fr.; *franco* 33 fr.

LE CŒUR EUCHARISTIQUE, par Mgr LEJEUNE, archi-
prêtre de Charleville.

TABLE. — Précisions nécessaires. — Le Sacré-Cœur et l'Eucharistie. — Comment le Sacré-Cœur se donne. — Jésus-Hostie me connaît. — Les émotions du Cœur Eucharistique. — Les occupations du Cœur Eucharistique. — L'âme amie du Cœur Eucharistique. — Une leçon d'apostolat. — Le Cœur Eucharistique source de la vie intérieure. — Conclusions pratiques.

1 vol. in-8 couronne (90 pp.), 2 fr. 50; *franco* 2 fr. 75

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine et Faits religieux

Sous la direction de S. G. Mgr A. BAUDRILLART, de l'Académie française, recteur de l'Université catholique de Paris; de M. J. VERDIER, supérieur du séminaire et professeur de théologie morale à l'Université catholique de Paris; de M. J.-V. BAINVEL, doyen de la Faculté de théologie à l'Université catholique de Paris.

L'abonnement est d'un an; il part des 1^{er} Octobre, 1^{er} Janvier, 1^{er} Avril, 1^{er} Juillet de chaque année.

Prix de l'abonnement. — France : 20 fr.; Union postale : 25 fr.

BS
3555
.L6

Levesque.
nos quatre evangiles.

748995

FEB 2 1958

K W Clark
1124 E 56

FEB 4 1958

OCT 31 '58
NOV 5 '58

Geo Leiver
Fellow

JAN 15 1958

E. ROGERS R.O.

JAN 22 1958

R 02302 West CHICAGO

OCT 23 1978

N.R

DEC 6 7 1978

INTERLIBRARY LOAN

UNIVERSITY OF CHICAGO



15 888 432

giles.

5

0,

0000

BS3555

L6

74899